الكتاب: شرح إحقاق الحق
المؤلف: السيد المرعشي
الجزء: ١
الوفاة: ١٤١١
المجموعة: من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية
تحقيق: تعليق : السيد شهاب الدين المرعشي النجفي / تصحيح : السيد إبراهيم الميانجي
الطبعة:
سنة الطبع:
المطبعة:
الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم - ايران
ردمك:
ملاحظات:

إحقاق الحق
وإزهاق الباطل
تأليف:
العلامة في العلوم العقلية والنقلية
متكلم الشيعة نابغة الفضل والأدب
القاضي السيد نور الله الحسيني المرعشي التستري
الشهيد
في بلاد الهند سنة ١٠١٩
الجزء الأول
مع تعليقات نفيسة هامة
بقلم:
فضيلة الأستاد الفقيه الجامع العلامة البارع
آية الله السيد شهاب الدين النجفي دام ظله

(تعريف الكتاب ١)

من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
قم - إيران

(تعريف الكتاب ٢)

مصادر موضوعات الكتاب ومراجع المقدمة
والتعليقات عليه
أبجد العلوم والوشى المرقوم: للعلامة السيد صديق حسن خان الهندي
الاتحافات السنية في الأحاديث: للمحدث الشيخ السندي المدني
القدسية
الاثني عشرية: للعلامة السيد ابن الصائغ العاملي
الإجازة الكبيرة " مخطوطة ": للعلامة السيد عبد الله الجزائري
الإجازة: للعلامة السماهيجي البحراني
إحقاق الحق مخطوط بتصحيح العلامة: للعلامة القاضي الشهيد المرعشي
الشيخ مفيد الدين الشيرازي
إحقاق الحق مخطوط بتصحيح: للعلامة القاضي الشهيد المرعشي
المولى محمد تقي
إحقاق الحق مخطوط بتصحيح بعض:
للعلامة القاضي الشهيد المرعشي
علماء الهند
إحقاق الحق مخطوط بتصحيح بعض: للعلامة القاضي الشهيد المرعشي
علماء قاسان
الأربعين: للعلامة الشهير الشيخ بهاء الدين العاملي
الأربعين في الاعتقادات: للعلامة المحقق فخر الدين الرازي
الارشاد: لمولانا الإمام القدوة أبي عبد الله المفيد
أسباب النزول: للعلامة الشيخ أبي الحسن علي بن أحمد
الواحدي النيسابوري
الاستيعاب: للحافظ ابن عبد البر الأندلسي
استقصاء النظر في القضاء والقدر: لمولانا العلامة الحلي

أسد الغابة: للعلامة ابن الأثير
الأسدية " مخطوط ": للعلامة النسابة المير محمد قاسم السبزواري المختاري
الإصابة: للعلامة ابن حجر العسقلاني
أعيان الشيعة: لمولانا العلامة السيد محسن الأمين العاملي
إلزام النواصب: للعلامة المتكلم القاضي الشهيد المرعشي
أمل الآمل:: للعلامة المحدث الشيخ محمد الحر العاملي صاحب الوسائل
الأمالي: لحجة الإسلام الشيخ الصدوق القمي الرازي
الأمالي: لمولانا القدوة الشيخ الطوسي
الأنساب المشجرة " مخطوط ": للسيد تاج الدين ابن زهرة
أنساب النواصب " مخطوط ": للعلامة الزواري السبزواري
الأنساب: للعلامة عبد الكريم بن محمد السمعاني
الانصاف: للمحقق القاضي أبي بكر الباقلاني
آوستا: ينسب إلى زرادشت
بحار الأنوار: للعلامة محيي علوم الشرع مولانا المجلسي
البحر المحيط: للمحقق أبي حيان الأندلسي
بستان السياحة: للرحالة الحاج زين العابدين الشيرواني
البستان في اللغة: للأديب اللغوي الشيخ عبد الله البستاني
تاج العروس: للعلامة السيد محمد مرتضى الزبيدي
التاريخ الكبير: للمؤرخ المحدث الطبري
التاريخ الكبير: للحافظ البخاري صاحب الصحيح
تاريخ طبرستان: للعلامة المؤرخ السيد ظهير الدين المرعشي
تحفة الأبرار " مخطوط ": للعلامة الآقا محمد جعفر الكرمانشاهي

التدوين في جبال شروين: للفاضل المؤرخ اعتماد السلطنة
التذكرة: للعلامة السيد العبيدلي
التذكرة: للعلامة شمس الدين سبط ابن الجوزي
الحنبلي البغدادي
التذكرة: للعلامة الشيخ محمد علي الحزين
تذكرة علماء الهند: للمولى رحمان على صاحب
تذكرة الشعراء: لمحمد عبد العلي خان
تذكره شوشتر: للعلامة السيد عبد الله بن نور الدين الجزايري
تذكره سرخوش: للفاضل محمد أفضل خان
ترجمة خلاصة الرجال بالفارسية: للمولى محمد باقر بن محمد حسين التبريزي
" مخطوط "
تفسير مجمع البيان: للعلامة أمين الاسلام الطبرسي
التفسير: للعلامة نظام الدين النيسابوري القمي
تفسير البرهان: للعلامة السيد هاشم البحراني الكتكاني
التفسير: للعلامة ابن جرير الطبري
التفسير: للعلامة عماد الدين بن كثير
تفسير الدر المنثور: للعلامة الشيخ جلال الدين السيوطي المصري
التعليقة على عمدة الطالب " مخطوط ": للعلامة الأستاذ السيد شهاب الدين النجفي
تقريب التهذيب: للعلامة ابن حجر العسقلاني
تلخيص الأقوال " مخطوط ": للعلامة الميرزا محمد الأسترآبادي
تنقيح المقال في أحوال الرجال: للعلامة المامقاني
الجاسوس على القاموس: لأحمد فارس الشدياق
الجامع الصغير: للعلامة جلال الدين السيوطي

جامع الرواة: للعلامة المولى محمد الأردبيلي
جامع الأصول: للعلامة ابن الأثير الجزري الموصلي
جامع الشواهد: للمحقق المولى محمد باقر اليزدي
الجبال والأمكنة: للعلامة جار الله الزمخشري
الجواهر السنية في الأحاديث: للعلامة الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي
القدسية المشهدي
الحاشية على شرح المواقف: للمولى المحقق حسن الفاضل الچلبي
الحاشية على شرح المواقف: للمولى المحقق عبد الحكيم السيالكوتي
الهندي
حبيب السير: للمؤرخ الشهير خواندمير
حق اليقين: للعلامة السيد عبد الله شبر الكاظمي المؤ
بكثرة التأليف والتصنيف
حياة النبي " مخطوط ": للأستاذ البحاثة الشيخ قوام الدين الوشنو
القمي مؤلف حديث الثقلين دام علاه
الخصال: لحجة الاسلام الشيخ الصدوق القمي الران
خلاصة تذهيب الكمال: لعلامة الشيخ صفي الدين الخزرجي
الدرر الكامنة: للعلامة ابن حجر العسقلاني الشافعي
دساتير وزردشت: لبعض علماء الزرادشتية
الدلالة والإشارة " مخطوط ": للعارف السالك الشهير القشيري
ذخائر العقبى: للعلامة الشيخ محب الدين الطبري المكي
راموز الأحاديث: للعلامة الكمشخانوي
الرجال: للعلامة الشيخ عبد النبي الكاظمي
الرجال: لشيخ عبد اللطيف الشامي العاملي

الرجال الكبير: للعلامة الأسترآبادي
الروضة البهية: للشيخ المحقق أبي عذبة الماتريدي
روضة الصفا: للمؤرخ البحاثة غياث الدين الهروي
الروضات: للعلامة الخوانساري
رياض العلماء " مخطوط ": للعلامة راوية علم التراجم الميرزا عبد الله أفندي
ريحانة الأدب في الكنى واللقب: للعلامة الميرزا محمد علي المدرس التبريزي الخياباني
زبور آل داود مخطوط: للعلامة السيد ميرزا محمد هاشم المرعشي
الساري في شرح البخاري: للمحدث القسطلاني
سبائك الذهب: للشيخ النسابة السويدي البغدادي
سراج الأنساب " مخطوط ": للعلامة النسابة السيد أحمد آل كيا
سفينة البحار: للمحدث البحاثة العالم الجليل الحاج الشيخ عباس القمي
السنن: للمحدث الدارمي
السنن: للمحدث البيهقي
السنن: للمحدث أبي داود
سواء السبيل في شرح الزاد: للعلامة السيد أبي الحسن الهندي القليل في الكلام
سواطع الالهام في التفسير: للعلامة الشيخ أبي الفيض الفيضي الهندي اللاهوري
سوسنة سليمان في المذاهب والأديان: للنوفل أفندي الطرابلسي
الشهاب: للعلامة القاضي القضاعي
شرح نهج البلاغة: للعلامة ابن أبي الحديد المعتزلي

شرح دعاء صنمي قريش " مخطوط ": لبعض تلاميذ الفاضل القزويني
شرح دعاء صنمي قريش " مخطوط ": للمولى عيسى بن علي الأردبيلي
شرح مبادئ الوصول " مخطوط ": للعلامة الجرجاني
شرح المواقف: للمحقق الشريف الجرجاني
شرح القصائد العلوية: للعلامة صاحب المدارك
شمع انجمن: للعلامة النواب السيد محمد صديق حسن خان
شهداء الفضيلة: للعلامة النقاد المعاصر الأميني
صبح روشن: للفاضل السيد البهوپالي
صبح گلشن: للسيد علي حسن خان البهوپالي الهندي
الصحيح: للفاضل الترمذي
الصحيح: للمحافظ محمد بن إسماعيل البخاري
الصحيح: للحافظ مسلم بن الحجاج النيسابوري
صراح اللغة: للعلامة الجوهري
الصوارم المهرقة: للعلامة القاضي الشهيد المرعشي
الصواعق المحرقة: للمحدث الشيخ ابن حجر المكي
الضوء اللامع: للمحقق المؤرخ البحاثة الشيخ شمس الدين السخاوي المصري
طبقات أكبري: للمولى نظام الدين أحمد بن محمد مقيم الهروي
طبقات النسابين " مخطوط ": للعلامة الأستاذ السيد شهاب الدين النجفي
طرح التثريب في شرح التقريب: للعلامة الشيخ ابن الديبع الشيباني
العقد الفريد: للعلامة الشيخ ابن عبد ربه الأندلسي
علل الشرايع: لحجة الاسلام الشيخ الثقة الصدوق القمي
عماد الاسلام في علم الكلام: للعلامة السيد دلدار علي الهندي

عمدة الطالب: للشريف الحسني الداودي النسابة
العيون والمحاسن: لفخر الشيعة السيد الشريف المرتضى علم الهدى
الغرر والدرر في كلمات: للعلامة الشيخ عبد الواحد التميمي الآمدي
أمير المؤمنين علي عليه السلام
الغيبة: لشيخ الطائفة الإمامية أبي جعفر الطوسي
فارس نامه: للعلامة السيد حسن مهذب الدولة الفسائي
الفخري " مخطوط ": للعلامة السيد إسماعيل المرندي
الفرق: للمتكلم البحاثة النوبختي
الفرق بين الفرق: لأبي منصور البغدادي
فرمون: لبعض الزرادشتية
فروق مزدسنى: لبعض علماء الزرادشتية
الفصل: للعلامة المحقق ابن حزم الأندلسي
فضائل السادات: للعلامة السيد محمد أشرف العلوي
الفوائد البهية: للعلامة أبي الحسنات الهندي
الفوائد الرضوية: للمحدث البحاثة العالم الجليل الحاج شيخ
عباس القمي
الفهرست: لشيخ الطائفة
القاموس: للعلامة محمد بن يعقوب الفيروزآبادي
قاموس الأعلام: للفاضل سامي أفندي
الكافي: لثقة الاسلام الحافظ الشيخ محمد بن يعقوب
الرازي الكليني
كتاب سليم: لسليم بن قيس الهلالي الكوفي
كشف الغمة: للعلامة الشيخ علي بن عيسى الإربلي البغدادي

كشف الحجب: للعلامة السيد إعجاز حسين
كلمات الشعراء: لمحمد أفضل سرخوش
الكليات: للعلامة أبي البقاء الكفوي
الكنى والألقاب: للمحدث البحاثة الجليل الحاج الشيخ عباس القمي
الكنى والألقاب: للعلامة المحقق المؤلف المصنف المولى حبيب الله الكاشاني
كنز العمال: للعلامة الشيخ علاء الدين المتقي الهندي
كنوز الحقائق: للشيخ العلامة عبد الرؤف المناوي
گلستان پيغمبر: للعالم الفاضل البحاثة السيد مصطفى الجزايري
گنج دانش: للمحقق محمد تقي المتخلص بالحكيم
لؤلؤة البحرين: للعلامة المحدث الشيخ يوسف البحراني الحائري
اللؤلؤ المرصوع: للعلامة القاوقچي
لباب النقول: للعلامة الشيخ جلال الدين السيوطي المصري
لسان العرب: للعلامة اللغوي ابن منظور الأندلسي
لسان الميزان: للعلامة ابن حجر العسقلاني
مجالس الإمامية " مخطوط ": للعلامة المولى عبد الرشيد بن خواجة نور الدين التستري " من علماء مأة الحادية عشر "
مجالس المؤمنين: للعلامة القاضي الشهيد المرعشي
مجمع البحرين: للعلامة الشيخ فخر الدين الطريحي
مجمع التواريخ: للعلامة الميرزا عبد الخليل المرعشي
مجمع الزوائد: للعلامة ابن حجر المكي

المجدى " مخطوط ": للعلامة النسابة ابن الصوفي
المجموعة في الفوائد النسبية: للعلامة الأستاذ السيد شهاب الدين النجفي والرجالية
مجموعه نغز: للفاضل مير قدرت الله
مختصر جامع بيان العلم: للعلامة ابن عبد ربه الأندلسي
مراصد الاطلاع: للبحاثة المتبحر ياقوت
مزيل الخفاء: للمحدث العجلوني
المسلسلات في الإجازات " مخطوط ": للعلامة الأستاذ السيد شهاب الدين النجفي
المستدرك: للحافظ الشيخ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري
مستدرك الوسائل: لشيخ مشايخنا ثقة الاسلام النوري
المسند: للحافظ أحمد بن حنبل
المسند: للحافظ الشيخ ابن ماجة القزويني
مشارق الأنوار: للعلامة رضي الدين الحسن الصاغاني
مشجرات العلويين " مخطوط ": للعلامة السيد شمس الدين محمود النجفي المرعشي
مشجرات آل رسول الله: للعلامة الأستاذ السيد شهاب الدين النجفي
المشجرة المرعشية " مخطوط ": للسيد جمال الدين محمد الحسيني
مشجرة السادة الخليفة سلطانية: للعلامة الميرزا محمد أمين
مصباح الظلام في علم الكلام: للعلامة الشريف السيد محمد باقر الحجة الحجة الحائري
مصباح الهداية في التعليقة على: للعلامة الأستاذ السيد شهاب الدين النجفي
الكفاية (في الأصول) (مخطوط)

المعجم المفهرس: للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي المصري
معجم البلدان: للعلامة ياقوت
معجم ما استعجم: للفاضل البكري
مفتاح كنوز السنة: للدكتور ا. ى فنسنك
المقابيس: للعلامة المحقق الفقيه الشيخ أسد الله التستري
الملل والنحل: للمحقق المتكلم محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
منتخب التواريخ (مخطوط): للمؤرخ ضياء السلطنة
المنجد: للأب لويس معلوف اللبناني
المواقف: للعلامة القاضي عضد الدين الإيجي
الموضوعات " مخطوط ": للشيخ أحمد الشافعي الشيرازي ثم المصري
ناسخ التواريخ: للمؤرخ سپهر الكاشاني
نزهة الخواطر: للسيد عبد الحي الحسني
نظام الأقوال: للعلامة نظام الدين الساوجي
نقد الرجال: للعلامة المصطفى التفرشي
نگارستان سخن: للبحاثة السيد نور الحسن
نور الثقلين في التفسير (مخطوط): للعلامة الشيخ عبد علي الحويزي
النهاية: للمحقق ابن الأثير
نهج البلاغة: لمولانا الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام جمعها السيد الشريف الرضي
الوافي: للعلامة الحافظ الفيض القاساني
وسائل الشيعة: للعلامة الحافظ الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي
الهاشميات: لشاعر أهل البيت كميت الكوفي
ينابيع المودة: للعلامة السيد سليمان القندوزي البغدادي

كتاب

اللئالي المنتظمة والدرر الثمينة

وهو سفر جليل حوى فرائد شريفة وفوائد لطيفة في بيان
مظالم أهل السنة في حق الشيعة وعدم رعايتهم الأخوة
بين المسلمين وترجمة مولانا آية الله على الاطلاق العلامة
الحلي " قده " والسلطان المؤيد الجايتو محمد خدا بنده " ره "
والشيخ الفضل بن روزبهان
ومولينا القاضي السيد نور الله الشهيد " قده " صاحب كتاب
إحقاق الحق
وإزهاق الباطل

من رشحات قلم فضيلة الأستاذ آية الله في الأنام
السيد شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي
دام ظله العالي

باهتمام الحسن الغفاري

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي تحيرت العقول والأفهام في كبرياء ذاته، وكلت الألسن والأقلام في بيداء صفاته، ودل على وحدانيته نظام مصنوعاته، تلألأت على جباه الكائنات أنوار عظمته، وتهللت على صفحات الممكنات آثار قدرته، والشكر على ما وفقنا لإزهاق الباطل وإحقاق الحق، ومن علينا الحق، ومن علينا بكشف الحق وسلوك نهج الصدق،

والصلاة والسلام على أشرف السفراء المقربين، وقدوة النبيين، سيدنا ومولانا أبي القاسم محمد وعلى آله وأهل بيته، مصادر العلم ومنابع الحكمة، الذين بهم تمت الكلمة، وعظمت النعمة، هداة الدين وأئمة المسلمين، سعد من تبعهم ووالاهم خاب من جحدهم وعاداهم، وأنكر فضلهم وناواهم، خسرت صفقة عبد أعرض عنهم واتخذ مطاعا سواهم، اللهم احشرنا في زمرة المتمسكين بهم، واللائذين بفنائهم واجعلنا من المقتبسين من مشاكي أنوارهم، والمستضيئين من نبارس آثارهم وأخبارهم آمين.

وبعد فيقول العبد المسكين المستكين، خادم علوم أهل بيت الوحي والرحمة والمنيخ مطيته بأبوابهم، المعرض عن كل وليجة دونهم، وكل مطاع غيرهم، أبو المعالي شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي حشره الله تحت لواء جده ورزقه في الدنيا زيارة قبره:

إن أثمن المطالب وأغلاها، وأرفع المآرب وأعلاها، وأهنأ المشارب وأحلاها، و أعذب المناهل وأصفاها، هو العلم بالمعارف الحقة الإلهية، والأصول الدينية الاعتقادية المتخذة من الأدلة الصحيحة السمعية، والبراهين العقلية السليمة الفطرية، إذ به تنال السعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى.

وقد شمر الذيول علماء الاسلام، وكشفوا عن ساق الجد والجهد في تصنيف الكتب والرسائل في هذا الشأن، فأكثروا وأجادوا وحققوا ونقحوا، وإن كان قد كبا جواد بعضهم ونبا سيفه وخبت ناره أحيانا.

ومن أحسن، ما دون في هذا الموضوع كتاب إحقاق الحق وإزهاق الباطل للسيد الشريف العلامة فخر آل الرسول وشرف بني الزهراء البتول، السيف الشاهر المنتضى على مبغضي أهل البيت، الإمام الهمام، القدوة في المناظرة والكلام سيدنا ومولانا القاضي نور الله الحسيني المرعشي التستري ثم الهندي السعيد الشهيد قدس الله لطيفه وأجزل تشريفه، وأيم الله رب الراقصات وداحي المدحوات، إني مع سعة بحثي وكدي وكثرة تنقيبي في الكتب الكلامية ثم أر مثله لا في المطولات ولا في المختصرات تفرد بين أمثاله بذكر الأدلة القوية وإقامة الحجج الباهرة في كل من الأقسام الثلاثة الاعتقاديات والفقهيات وأصولها وتعرضه لكل ما قيل أو خطر، أو يمكن أن يقال أو يخطر في المسائل المذكورة، مع التصدي لدفعها ببيان شاف وتحرير كاف، حاز السبق في المضمار، فأصبح قدوة لأترابه، إماما يقتدى به في محرابه.

أماط كل ريب وأزاح العلل، أتم الحجة وأبان عن المحجة، سيما في المسائل التي تتعلق

بصفات الباري تعالى شانه العزيز، بحجج صادقة، وأدلة ناطقة، دحض بها مؤلفه الشهيد (قده) مسالك المبطلين، ورد بها كيد الكائدين، ومكر الماكرين، أيد بها الحق والمذهب، وسد على العدو كل مهرب، فلله دره بهذا الكتاب الذي رفع به أعلام الحق، وأحيى معالم الصدق، دمغ النصب ومحى آثاره، قمع التسنن وهدم مناره وبالجملة يقصر عن وصفه القول وإن كان بالغا، ويتقلص عنه ذيله وإن كان سابغا وفيه لمن رام الوقوف على الواقع مقنع وبلاغ، وعما عداه من جميع الكتب الكلامية غنية وفراغ، وسننقل كلمات العلماء في حق هذا الكتاب قريبا حتى تتبين

مكانته العلمية بين أضرابه، وحيث كانت نسخ الكتاب بطبعيه: الإيراني والمصري قد نفدت، كثر إلحاح بعض الأفاضل على، وتردده إلى في نشره وإذاعته، مع تعاليق فيها تراجم الرجال المذكورين في المتن وشرح مقالات بعض الفرق و الأديان وأرباب الملل والأهواء وجملة من الفوائد العلمية المناسبة لمباحث الكتاب وتبيين المشاكل والمعضلات، وتفسير اللغات والنكات، وتعيين موارد الآيات والمقتبسات منها، ومصادر الروايات والكلمات المنقولة عن كتب الفريقين، و بيان مضارب الأمثال والشواهد العرفية ومواردها، وكانت تردعني عن الاقدام عليه رعاية حفظ الأخوة واتحاد الكلمة بين المسلمين، مع ما نرى ما حل بهم من التشتت والتفرق إلى أن وقفت على عدة مناشير انتشرت من بلاد مصر وسوريا وبغداد وغيرها من مدن الاسلام، تحاملوا فيها على شيعة آل النبي صلى الله عليه وآله وبالغوا
في الازراء بهم، والوقيعة في حقهم وهتك أعراضهم بالشتم والسباب، وأكثرها انتشرت من اللجنة الخائنة الكائنة بالقاهرة المحمية التي تدعي العلم والسلوك في مهيع الانصاف. وليت شعري أي جواب هيئوا ليوم الحشر فيما أسندوا إلى الشيعة مما هم برآء منه ونفروا القلوب وأورثوا الشحناء والبغضاء بسوء صنيعهم. وناهيك في ذلك أن ترجع إلى ما نسرد أسماء بعضها ذيلا:

١ - الوشيعة في عقيدة الشيعة طبع مصر
٢ - عقيدة الشيعة " "
٣ - الصراع بين الوثنية والاسلام للقصيمي طبع مصر
٤ - أسئلة موسى جار الله طبع مصر
٥ - مقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثري وكيل المشيخة بالآستانة سابقا لشرح المواقف طبع مصر
٦ - مقدمته الملل والنحل للشهرستاني طبع مصر

٧ – مقدمته لعقايد الشيخ أبي الحسن الأشعري طبع مصر
٨ – مقدمته لرسالة عقائد المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي طبع مصر
٩ – مقالة الكوثري التي سماه الرد على الروافض طبع مصر
١٠ – مقدمته لكتاب الفرق بين الفرق لأبي منصور البغدادي طبع مصر
١١ – مقدمته لكتاب الانصاف للباقلاني الذي نشره السيد عزة العطار الدمشقي ط سوريا
١٢ – نقد العين للفاضل المعاصر الشيخ محمد بهجت البيطار الدمشقي من مشاهير تلك
البلاد ومن أعضاء المجمع العلمي العربي ط سوريا
١٣ – مقدمة الشيخ سليم لشرح المقاصد للمحقق التفتازاني ط مصر
١٤ – مقدمة بعض المصريين للتحفة الاثني عشرية للسيد محمود الآلوسي البغدادي ط مصر
١٥ – كتاب دفع الضلال لملا شمس الدين الهروي ط الهند
١٦ – مقدمة الشيخ عبد الوهاب الشيخ عبد اللطيف المدرس بكلية القاهرة لكتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المطبوع بمصر ١٣٧٥
١٧ – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين وما كتبه الشيخ مصطفى بيك عبد الرزاق في مقدمته والتعليق عليه ط مصر
١٨ – ما كتبه علي سامي النشار في مقدمة ذلك الكتاب والتعليق عليه ط مصر
١٩ – ما كتبه الشيخ محمود بش ويشي المدرس بمدرسة دار العلوم على ذلك الكتاب ط مصر
٢٠ – كتاب ابن تلميذ الحضرمي في إنكار فضائل أهل البيت عليهم السلام ط جاوة
ولله در الشريف العلامة السيد علوي الحداد الحضرمي الجاوي حيث رد عليه بكتاب سماه بالقول الفصل في مجلدين، لقد أحسن وأجاد وأتى فوق ما يؤمل ويراد، و بعث إلي نسخة منه بالبريد، ونروي عنه بالإجازة وهو يروي عنا فالإجازة بيننا (مدبجة) على اصطلاح المحدثين.

٢١ – ما كتبه الشيخ يوسف عز الدين الدجوي الضرير في رسالة نفي التحريف المسماة بالقول المنيف ط مصر
٢٢ – ما كتبه السيد داود النقشبندي في العرفان والتصوف ط الهند
٢٣ – ما كتبه السيد عبد الله الغزنوي في مقدمة كتاب اجتماع جيوش الاسلام على غزو المعطلة والجهمية للشيخ أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف
بابن قيم الجوزية الحنبلي الدمشقي تلميذ ابن تيمية. ط بمبئي وط امر تسر من بلاد الهند.
٢٤ – ما كتب في مقدمة فرع الصفات في تقريع نفاة الصفات للشيخ أبي العباس أحمد بن محمد المظفري المختار الرازي ط بمبئي
٢٥ – ما كتبه الشيخ محمد عبد الباري الهندي الأصل لكتاب التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة والمعتزلة والخوارج، تأليف القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتكلم الشهير ط ثاني بمبئي
٢٦ – ما كتبه الشيخ عبد الستار الهندي في مقدمة كتاب إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق لأبي عبد الله السيد محمد بن المرتضى اليماني من علماء القرن الثامن ط ثاني بمبئي
٢٧ – ما كتبه الدكتور محمد جمال الدين خريج بلدة باريس في مقدمة كتاب الإبانة للشيخ أبي الحسن الأشعري الشهير قدوة الأشاعرة ط ثاني بمبئي
٢٨ – ما كتبه القاضي محمد العدوي خريج جامعة الأزهر في مقدمة كتاب الملل والنحل للشهرستاني ط مصر
٢٩ – كتاب حركات الشيعة المتطرفين تأليف الدكتور محمد جابر عبد العال طبع بالمطبعة الملكية في القاهرة سنة ١٣٧٣
٣٠ – ما كتبه عبد الله محيي الدين في مقدمة كتاب عقود الجواهر المنيفة للسيد محمد
مرتضى الزبيدي صاحب تاج العروس ط ثالث مصر

هذا قليل من كثير مما يقف عليه المتتبع البحاثة في الكتب سيما ما ينحدر من القاهرة إلى بلاد الاسلام، انحدار السيل الجارف، الذي لا يبقي من قصور الوداد المشيدة
حجرا ولا مدرا، ويشق عصا المسلمين، ويزيد الجرح على الجرح قبل الاندمال مضافا إلى ما تمحل القوم سلفا وخلفا في جرح رواة الأحاديث وتعديلهم بجعل الملاك في التقوى والوثوق بغض آل الرسول والتشنيع على من يواليهم، وملاك الجرح الحب لهم والوداد في حقهم الذي أوجبه الله وفرضه على عباده وجعله أجر الرسالة.
ولله در العلامة الشريف سلالة السادة العلوية الحضارمة الأماثل، الناطق بلسان الصدق في الآخرين، والصادع بالحق غير خائف من لومة اللائمين، شيخنا في الرواية السيد الجليل أبو علي محمد بن عقيل بن عبد الله العلوي الصادقي العريضي الحضرمي الأصل، الحديدي المسكن، المتوفى ١٣٥٠ حيث قال في كتابه النفيس (العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل ص ٣ ط صيدا) ما لفظه بعد كلام طويل: واحتجت إلى البحث في بعض الأسانيد والفحص عنها لرجاله الصناديد، فقرأت شيئا من كتب أهل الجرح والتعديل، فلمحت فيها بعض ما يوجب العتاب، والعتاب من موجبات ثبات المحبة بين الأحباب، إذ رأيتها خاوية الوطاب من النقل عن أهل البيت الطاهر، ومن الرجوع إلى أحد من أئمتهم الأكابر، في تعديل العدل وجرح الفاجر، بل رأيت فيها جرح بعضهم لبعض الأئمة الطاهرين بما لا يسوغ الجرح به عند المنصفين أو بما يحتملون ما هو أشد منه بمراتب للخوارج والنواصب المبعدين، رأيتهم إذا ترجموا لسادات أهل البيت أو لمن تعلق بهم، اختزلوا الترجمة غالبا وأوجزوا، وإذا ترجموا لأضدادهم أولا ذناب أعدائهم أطالوا، ولعذرهم أبرزوا، ومن المعلوم ما يوهمه الاختزال، وما يفهم من الاسهاب

والاسترسال، رأيت فيها توثيقهم عن ناصبي غالبا وتوهينهم الشيعي مطلقا، ورأيت ورأيت.
لقدرا بني من عامر أن عامرا * بعين الرضا يرنو إلى من جفانيا
يجئ فيبدي الود والنصح غاديا * ويمسي لحسادي خليلا مواخيا
فياليت ذاك الود والنصح لم يكن * ويا ليته كان الخصيم العماديا
فهالني هذا الصنيع، وأفزعني ذلك الحكم، واستغربته كل الاستغراب وقلت: إن هذا لهو التباب، غير أنه ظهر لي أن لكثير من المتقدمين بعض أعذار سوغت لهم ما سوغت، وقلدهم المتأخرون هيبة الانفراد عنهم، وفرقا من أن ينبزوا بالرفض وقد كان في بعض الاعصار خير للانسان أن يتهم بالكفر فضلا عما دونه من أن يتهم بموالاة علي وأهل بيته عليهم السلام، إلى أن قال بعد صفحات: فهل يجوز أن يكون المبغضون المؤذون عليا الذين قال النبي صلى الله عليه وآله فيهم ما أوردناه وكثيرا مثله عدولا
ثقات، أمناء على دين الله، تغلب فيهم العدالة والصدق والورع، ويعامل أعدائهم المحبون عليا عليه السلام أهل الحق بالتوهين والجرح؟!
في فمن ماء وهل ين........ طق من في فيه ماء؟ إلى أن قال (ص ٣٣ من ذلك الكتاب) قلت: احتج الستة في صحاحهم بجعفر الصادق إلا البخاري، على أنه احتج بمن قدمنا ذكرهم (أي بعض الشياطين النواصب ومنافقيهم والخوارج)
وهنا يتحير العاقل ولا يدري بماذا يعتذر عن البخاري؟ وقد قيل في هذا المعنى شعر:
قضية أشبه بالمرزئة * هذا البخاري إمام الفئة
بالصادق الصديق ما احتج في * صحيحه واحتج بالمرجئة
ومثل عمران بن حطان أو * مروان وابن المرأة المخطئة
مشكلة ذات عوار إلى * حيرة أرباب النهى ملجئة
وحق بيت يممته الورى * مغذة في السير أو مبطئة

إن الإمام الصادق المجتبى * بفضله الآي أتت منبئة
أجل من في عصره رتبة * لم يقترف في عمره سيئة
قلامة من ظفر إبهامه * تعدل من مثل البخاري مائة

وقال: هذه الأبيات من نظم شيخنا العلامة السيد أبي بكر بن شهاب الدين العلوي الحضرمي

ثم شرع في سرد أسماء جماعة من علماء أهل البيت الذين ظلموا بالجرح من العامة وهم عدة:

منهم الحسن بن زيد بن الحسن المجتبى والد الست الشريفة النفيسة المدفونة بمصر.

ومنهم الحسن بن محمد بن الحنفية المتوفى سنة ٩٩.

ومنهم الحسن بن زيد الشهيد بن الإمام سيد الساجدين عليه السلام

ومنهم الحسن بن عبد الله بن عبيد الله بن أبي الفضل العباس بن أمير المؤمنين عليه السلام

ومنهم عبد الله بن محمد بن الحنفية.

ومنهم أبو الحسن علي العريضي بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام

ومنهم محمد النفس الزكية بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن السبط عليه السلام.

ومنهم زيد الشهيد المصلوب بكناسة الكوفة.

إلى أن قال (في ص ٤٠ من ذلك الكتاب) ما لفظه:

الباب الثاني في ذكر رجال من خواص أتباع أهل البيت الطاهر المعروفين بحبهم و بخدمتهم جرحوهم.

فمنهم الأصبغ بن نباتة التيمي الكوفي.

ومنهم ثعلبة بن يزيد الحماني الكوفي من أفراد شرطة علي عليه السلام.
ومنهم الحارث بن عبد الله الأعور الهمداني أبو زهير الكوفي.
وغيرهم من المخلصين في ولاء الآل
وعد في الباب الثالث (ص ٤٦) أسماء جماعة من أجلة الصحابة التابعين ومن بعدهم الذين جرحوهم لتشيعهم لآل محمد صلى الله عليه وآله وهم:
كأحمد بن الأزهر بن منيع،
وإسماعيل بن أبان الوراق الكوفي
وجعفر بن سليمان الضبعي البصري
وأسيد بن زيد الجمال،
وسوير بن أبي فاختة،
والحارث بن حصيرة الأزدي
والحسن بن صالح بن حي،
والحسين بن الحسن الأشقر،
والحكم بن ظهيرة الفزاري الكوفي،
والحكم بن عتيبة الكندي،
والحكيم بن جبير الأسدي،
وحمران بن أعين الكوفي،
وخالد بن مخلد القطواني الكوفي،
وداود بن أبي عوف البرجمي،
وزبيد بن الحارث اليامي الكوفي،
وسالم بن أبي حفصة العجلي الكوفي،
وسعاد بن سليمان الجعفي

وسعيد بن الأوس الأنصاري،
وسعيد بن عمرو بن أشوع الكوفي،
وسلمة بن كهيل الحضرمي،
وسليمان بن قرم بن معاذ النحوي
وعامر بن واثلة أبو الطفيل الصحابي وهو آخر من مات من الصحابة،
وعباد بن يعقوب الرواجني،
وعبد الرزاق بن همام الحميري،
وعبد السلام بن الصالح أبو الصلت الهروي،
وعبيد الله بن موسى العبسي،
وعلي بن زيد التيمي
وعدي بن ثابت الأنصاري،
وعلي بن الجعد بن عبيد الجوهري،
وعلي بن غراب الفزاري أبو الحسن الكوفي
وعمر بن جابر الحضرمي أبو زرعة المصري،
وعمرو بن دينار المكي
وفطر بن الخليفة المخزومي،
وقابوس بن أبي ظبيان الجنبي الكوفي
ومالك بن إسماعيل بن درهم،
وأبو غسان النهدي،
وهند بن أبي هالة الأسدي أمة خديجة أم المؤمنين، وأخته الزهراء سلام الله عليها
ووكيع بن الجراح الرواسي،
وأبو عبد الله الجدلي الكوفي، إلى غير ذلك.

ثم نقل في الباب الرائع (ص ٧١) عدة رجال من أعداء أهل البيت ذكروا عنهم ما تهدر به مروياتهم، ثم وثقوهم ورووا عنهم، منهم:
خالد بن يزيد بن معاوية،
وعمر بن سعد بن أبي وقاص الذي قال في تهذيب التهذيب بعد ذكر اسمه ما لفظه : هو تابعي، ثقة ثقة، وهو الذي قتل الحسين،
ثم قال سيدنا الشريف محمد بن العقيل العلوي المتقدم ذكره في كتابه المرقوم بعد نقل كلام التهذيب ما لفظه:
وأقول: لا حول ولا قوة إلا بالله، بخ بخ بخ، يا له من تابعي! ويا لها من عدالة! ويرحم الله القائل:
إن كان هذا نبيا * فالكلب لا شك ربي
ومن الذين وثقهم القوم مع ما فيه من موجبات الجرح
عنبسة بن خالد أبي النجاد الأموي،
ومروان بن الحكم الأموي،
ووحشي بن حرب قاتل حمزة سيد الشهداء عم النبي صلى الله عليه وآله وسلم.
وذكر في الباب الخامس (ص ٧٥) عدة رجال من أعداء أهل البيت عدلوهم و رووا عنهم ولم يجرحوهم بقربهم من الطواغيت، وهم:
كزهير بن معاوية بن خديج حارس الخشبة التي صلب عليها زيد الشهيد بكناسة الكوفة
وعبد الله بن الطاوس اليماني،
وعبسة بن سعيد بن العاص،
وقبيصة بن ذؤيب الخزاعي،
وكثير بن الصلت بن معد يكرب،

وأبو عبيد المذحجي
وأبو غطفان بن الطريف المدني، إلى غير ذلك.
وذكر في الباب السادس (ص ٧٧) عدة رجال عدلوهم ورووا عنهم مع ذكرهم لنصبهم و
بغضهم لأهل البيت مقرين به وظهور علامات النفاق عليهم وهم:
كإبراهيم بن يعقوب الجوزجاني الحروري المذهب،
وإسحق بن سويد بن هبيرة العدوي المتحامل على علي عليه السلام،
وثور بن زيد الديلمي الخارجي المذهب،
وثور بن يزيد الحمصي الذي يتبين حاله من قول عبد الله بن المبارك:
أيها الطالب علما * إئت حماد بن زيد
فأطلبن العلم منه * ثم قيده بقيد
لاكثور وكجهم * وكعمرو بن عبيد
ومنهم جابر بن زيد الأزدي،
ومنهم جرى بن كليب السدوسي
وحاجب بن عمر الثقفي الأباضي،
وحريز بن عثمان الحمصي المتحامل على علي عليه السلام،
وحصين بن نمير الواسطي المتحامل على علي عليه السلام وذريته بالقول والفعل،
وخالد بن سلمة بن العاص المخزومي، المعروف بالفافا من رؤساء المرجئة،
وخالد بن عبد الله القسري المتحامل على علي عليه السلام وسابه على المنابر وهو الذي هدم
المسجد، وبنى الكنيسة والبيعة، وولى المجوس على المسلمين،
وداود بن الحصين الأموي الخارجي،
وزياد بن جبير المتحامل على الحسنين عليهما السلام،
وزياد بن علاقة الثعلبي المنحرف عن أهل البيت،

والسائب بن فروخ المكي،
وشبث بن ربعي التميمي الذي حضر قتل الحسين عليه السلام
وعبد الله بن زيد بن عمرو الجرمي البصري المتحامل على علي عليه السلام،
وعبد الله بن سالم الأشعري الوحاضي
وعبد الله بن شقيق العقيلي المتحامل على علي عليه السلام،
وعكرمة البربري الأصل الخارجي مولى عبد الله بن عباس الذي زهد الناس في الصلاة على جنازته،
وعمران بن حطان السدوسي الخارجي، وهو الذي رثا عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي عليه السلام بالأبيات السخيفة السائرة،
ولمازة بن زيار الأزدي المبغض لعلي عليه السلام،
ومحمد بن زياد الألهاني الحمصي المشتهر بالنصب،
وميمون بن المهران الجزري المتحامل على علي عليه السلام،
ونعيم بن أبي هند واسمه النعمان بن اشيم الأشجعي المتناول عليا عليه السلام،
والوليد بن كثير المخزومي الخارجي الأباضي،
والهيثم بن الأسود النخعي المبغض لعلي عليه السلام، وهو الذي شهد على حجر بن عدي،
ويعقوب بن حميد بن كاسب المدني المتحامل على آل علي عليه السلام،
وأبو بكر بن أبي موسى الأشعري المبغض لعلي عليه السلام،
وأبو حسان الأعرج، ويقال: الأجرد الحروري أو الخارجي،
ثم أورد عدة أسماء أخر على النمط المذكور وتكلم وأشبع الكلام في هذه الأمور إلى أن قال ما هذا لفظه: هذا بعض ما يتعلق بالأسانيد، وتجدهم إذا ضاقت عليهم السبل
في التكذيب والتضعيف، اجتهدوا في مسخ المعاني بالتأويلات البعيدة والتحريفات السخيفة وإلقاء الشبه، مثلا يقولون: في قوله صلى الله عليه وآله (أنا مدينة العلم وعلي بابها)

يعني مرتفعا بابها
ويقولون: لأفضيلة خاصة يشهد بها قوله صلى الله عليه وآله لعلي: (أنت مني بمنزلة هارون من
موسى إلا أنه لا نبي بعدي) إلى أن قال: وإذا أعياهم هذا، قالوا هذا معارض
بكذا وإن لم يكن كذلك إلى أن قال: وأعذرني عن الإشارة إلى صنيع جماهير الأمة مع فعلي ما تقدمت الإشارة إليه والمتسببين فيه ولكن فتش وابحث لتعلم: تمسكت الأمة بمن؟ وقلدت من؟ وتعلمت ممن؟، وأشارت بأعلمية من؟، واعتقدت أن الذي يجدد لها أمر دينها من؟ وأن الفرقة الناجية من؟ وأن الذين إجماعهم حجة في الدين يضل مخالفهم من؟
سلهم أرشدك الله عن أئمتهم الذين يتعصبون لهم ويناضلون عنهم من؟
ذكرنا فيما سبق ترجمة عكرمة الصفري، وما ذكروه عنه من كذب، وما نبزوه به من ترك الصلاة، وأنهم ناضلوا عنه، وصنف بعضهم في الانتصار له، ولعل بعض المجادلين عنه يعلم أنه يجادل بالباطل ويجحد ما استيقن، وأن إمام الأئمة ونبراس الأمة جعفر الصادق غمزوه ظلما ولم يناضل عنه، فيصنف في ذلك أحد منهم، بل لما كتبنا في النصائح الكفاية أسطرا في الذب عنهم بما يعلمون أنه الحق، أتتنا كتب العتاب تترى من الإخوان، وقد نعلم أنه ممن لا يرضى بذلك الغمز، فما هو الحامل لهم على العتب المانع لهم عن نصر الحق ولو بالسكوت عن نصر الباطل؟
فإنا نرى أن المتارك محسن * وأن عدوا لا يضر وصول
إلى أن قال في (ص ١٠٩): وليتهم إذ لم يوجد فيهم من هو كذلك سلم الناصرون لمحمد وآله عليه وعليهم الصلاة والسلام، والذابون عنهم من سلق ألسنتهم و خز أسنتهم وأقلامهم، فقلما تعرض لنصر الوصي والذب عن آل النبي أحد إلا رموه بكل عظيمة والله المستعان، إلى أن قال: قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

إن اليهود بحبها لنبيها * أمنت معرة دهره الخوان
وذوي الصايب بحب عيسى أصبحوا * يمشون زهوا في ربى (قرى خ ل) نجران
والمؤمنون بحب آل محمد * يرمون في الآفاق بالنيران

هذا ما أهمنا نقله من ذلك الكتاب الشريف، وما ذاك إلا نموذج من صنيعهم في بابي الجرح والتعديل، والعجب من المعاصرين منهم حيث لم يدعوا تلك الروية، بل زادوا في الطنابير نغمات كما هو غير خفي على من راجع الكتب والرسائل والمقالات التي سردنا أسمائها وأتحفنا أكثرها أفاضل بلاد مصر المحمية، مضافا إلى لدغات بدرت منهم في الجرائد والمجلات والرسائل والكتب المدرسية، وما تفوهوا بها في النوادي والإذاعات والخطابات التي ألقوها بمعشر من الشبان البسطاء الذين لم يطلعوا على تلك العورات، ولله در بعض الأعلام ونوابغ الأيام حيث صنفوا وألفوا وأكثروا فأجادوا في الرد عليهم ودفع سمومهم القتالة، وفي مقدمة تلك الكتيبة المنصورة المؤيدة من الله سيدنا المغفور له الآية العلامة الأمين ومولينا الأستاذ العلامة المجاهد آية الحق وأعجوبة الدهر الشيخ محمد جوال البلاغي النجفي، والآية الأستاذ المحقق المدقق الشيخ محمد إسماعيل النجفي المحلاتي، ومولينا المجاهد الذاب عن المذهب الآية الباهرة السيد عبد الحسين شرف الدين، دام ظله و المغفور له الآية العلامة السيد عبد الحسين نور الدين العاملي صاحب كتاب الكلمات الثلث، والمغفور له المجاهد المدافع الآية الظاهرة السيد محمد مهدي القزويني الكاظمي الكويتي والعلامة المعاصر المجاهد الآية الحجة الأميني صاحب كتاب الغدير وغيرهم من الأعلام، ولكن الأسف أن القوم سلكوا مسلك أسلافهم، شنشنة أعرفها من أخزم ولم يبالوا بما حل على الاسلام من هذا التشتت وافتراق الكلمة، وما ذاك إلا للداء الدفين والنصب الكامن في أودية قلوبهم، وهل هي إلا الأحقاد

البدرية والحنينية؟ عصمنا الله من العصبية الجاهلية الباردة، وأن يوفقنا لاتباع الحق ونبذ الباطل أين ما كانا، وهل الحق إلا حقيق بالقبول؟ وهل الباطل إلا حري بالاعراض عنه؟.

ثم كاتبت بعض علمائهم وشافهت بعضهم وأوضحت له التوالي الفاسدة المترتبة على هذه

الشنشنة، فرأيته غائصا في بحار العناد واللجاج غير مبال بما حل أو يحل، فتركت ورأيت أن الأحرى ترك التكلم معه

ثم تأملت وغصت في تيار الفكر فرأيت إنا معاشر شيعة أهل البيت عليهم السلام أصبحنا

مظلومين، مقهورين، مرامي لنبال القوم يتقربون إلى الله بهذا الصنيع السيئ، جزاهم الله بئس الجزاء، وحشرهم في زمرة المبغضين لمن جعل الله ودهم أجر الرسالة، وأنت إذا أحطت خبرا بما تلونا عليك

فأنشدك بالله أفيسوغ السكوت والغميضة بعد هذه؟! كلا ثم كلا كيف يحسن حتى يزعم القوم عجز أصحابنا عن دفع تلك الردود وإبطال هاتيك النقود؟!

ومن أجل ذلك استخرت الله في ذلك فأجبت مسؤول الإخوان في نشر هذا الكتاب الشريف راجيا وجه اللطيف الخبير وخدمة لجدي سيد المظلومين وقدوة المهضومين، مولينا أمير المؤمنين سلام الله عليه وعلى أولاده الطاهرين، ما ذر شارق ولمع لامع فقيظ الله همة الرجل الموفق المؤيد الممجد المسدد الوجيه النبيه الحاج

أسد الله الخوئي

بلغه الله أقصى ما يتمناه وجعل مستقبله خيرا من أوليه حيث أقدم على طبع الكتاب وإذاعته فساعدت السواعد الإلهية والتأييدات الربانية ثلة من نوابغ الأفاضل و عيون الأقران والأماثل الذين تركوا رغيد العيش في عنفوان الشباب وهجروا عن مؤانسة الأضراب والأتراب، قنعوا بلذة العلم عن ملاذ الدنيا وزخارفها وزبرجها،

فسهروا الليالي وجدوا وكدوا في أمر هذا الكتاب، فترى لجنتهم كمدرسة ذات بهجة وروضة مونقة بين مصحح، ومنقب في الكتب، وقارئ، ومملي، وكاتب وغائص في بحار الفكر لاستخراج اللئالي ومراجع، إلى هامة من زبر العلوم والفنون على ضروبها المتشعبة، من الكلام والتفسير، والرجال، و الحديث، والتاريخ، والسير، واللغة، والبلاغة، والأديان، والنسب، و الفقه، وأصوله، والنوادر، والملح والمجون، والطرف، والظرائف، وغيرها مما يورث سرد أسمائه السامة والكلالة.

وهم: سرج الفضل ومشاكيه شهب العلم ونبارسه حجج الاسلام ومفاخر الأيام فضيلة الشيخ أبو طالب التجليل التبريزي، وفضيلة الشيخ قوام الدين الوشنوي القمي وفضيلة السيد مهدي الحسيني اللازوردي القمي وفضيلة الميرزا حسن الغفاري التبريزي وفضيلة الشيخ رسول المرزآبادي التبريزي

شد الله بهم وبأضرابهم أزر المسلمين وأنار بوجودهم نوادي المؤمنين بحق سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وآله.

وساعدنا في كتابة النسخة من أوله إلى آخره ثمرة المهجة ومن أرجو أن يوفقه الله تعالى لإحياء الدين ونشر آثار أجداده الطاهرين وهو ولدي والروح التي بين جنبي السيد جمال الدين محمود الحسيني المرعشي النجفي هناه الله بالعيش السعيد والحياة الطيبة المباركة.

فلله درهم وعليه تعالى أجرهم بما أتعبوا نفوسهم الزكية وإني لمعترف بالعجز عن أداء حقهم، وأرجو ممن خصه الله بموهبة الولاية وأكرمنا بوده والاستنارة من علمه الذي صنف هذا الكتاب لإثبات حقه ومقهوريته: أن يجزيهم الله الجزاء الأوفى ويهنأهم بالكأس الذي لا ظمأ بعده أبدا وأشكره تعالى على التوفيق بإصدار الكتاب

وتحليه بخير حلي، وتجليه بأحسن جلوة، من المزايا التي تتوجه إليه الهمم في نشر الكتب
من جودة الطبع والدقة في التصحيح، واتقان القرطاس وظرافة التجليد
وكل ذلك من فضله تعالى أأشكر أم أكفر؟.
النسخ التي كانت بأيدينا حال التصحيح:
١ - النسخة المطبوعة بطهران بخط الميرزا أبي القاسم الخونساري سنة ١٢٧٣.
٢ - النسخة الناقصة المطبوعة بالقاهرة سنة ١٣٢٦ في مطبعة السعادة باهتمام العلامة المرحوم الشيخ حسن دخيل النجفي.
٣ - النسخة المخطوطة التي في خزانة كتبنا وتاريخ كتبنا وتاريخ كتابتها سنة ١٢٣٦ بخط الشيخ
عبد علي بن معصوم الشيرازي.
٤ - النسخة المخطوطة التي في مكتبة الفاضل الجليل البحاثة فخر الاسلام الشيخ عبد الرحيم الشيرازي الرباني، ويقال: إنه كان من خزانة كتب العلامة المولى محمد تقي المجلسي.
٥ - النسخة المخطوطة التي أرسلها إلينا العالم الجليل الورع ركن الاسلام السيد محمد السليمي الكاشاني، وقد تفضل علينا بإرساله من بلدة كاشان، وتاريخ كتابة النسخة أواخر العشر الثاني من الشهر العاشر من السنة السادسة من العشر التاسع من المأة الحادي عشر بخط المولى محمد علي الأبهريجي الأصفهاني ابن المولى محمد مؤمن.
٦ - النسخة المخطوطة من خزانة كتب المرحوم الآية العلامة البحاثة المؤلف المصنف المجيد المجيد صديقنا وأليفنا الروحاني الميرزا محمد علي المدرس الخياباني التبريزي صاحب كتاب ريحانة الأدب في الكنى واللقب ويظن كون تاريخ كتابته قريبا من زمن المصنف.

٧ - النسخة المخطوطة التي في خزانة كتب العالم الجليل والحبر النبيل الآية الحجة الحاج السيد أحمد الحسيني الزنجاني أدام الله بركته وكثر أمثاله، وتاريخ كتابتها سنة ١١٢٩ بخط المولى محمد زكي بن محمد سليم البازرجاني التفرشي، وعليها آثار الصحة وقد قابلها بعض العلماء على نسخة مصححة وفرغ من المقابلة سنة ١١٣١.

حول نهج الحق لآية الله العلامة:

غير خفي على من دقق النظر وأجال البصر في هذا الكتاب الشريف أنه من أنفس الكتب الكلامية مع صغر حجمه، حيث جمع المسائل الخلافية بيننا وبين القوم في الأصول الاعتقادية والفروع وأصول الفقه، مع ترجيح

ما ذهبنا إليه في كل باب بالأدلة القوية والمرجحات المقبولة المتنوعة التي لو تأملها كل متأمل منصف تارك للاعتساف لرحب بها، وأقبل إليها بمجامع القلب، وزاد في حسن الكتاب جزالة اللفظ وسلاسة القوالب، فلله در المصنف الهمام المقدام مفخر الشيعة ومن به تبتهج الشريعة.

ثم اعلم أن هذا الكتاب شرحه وترجمه جماعة من أرباب الفضل ومن المترجمين كما في تذكرة تستر (ص ١٥٦ ط كلكتة) المولى محمد تقي بن المولى عيدي محمد القاري التستري، قال في التذكرة: إن ترجمته لطيفة نفيسة، توفي سنة ١١٥٧،

ومن شروحه على ما سمعت عن مولاي الوالد العلامة السيد شمس الدين محمود الحسيني المرعشي المتوفى ١٣٣٨ شرح جدي السيد نصير الدين المرعشي، وكان رحمه الله يثني على ذلك الشرح كثيرا، إلى غير ذلك من الشروح والتراجم والتعاليق.

مزايا الكتاب (إحقاق الحق)

ألف - اشتماله على كلمات القوم في الأقسام الثلاثة ومستنداتهم فيها ومداركهم،

والوجوه العقلية التي لفقوها، وإقامة بعض الأدلة لهم من دون أن يلتفتوا إليه مع الردود والنقود عليه بحيث لا يبقى للمتأمل فيها ريب.

ب - تأدية المطالب بالعبائر المليحة والألفاظ الفصيحة مع رعاية التطابق لمقتضى الحال والمحسنات البديعية بحيث لا يمل الناظر إليها ولا يسأم.

ج - تكثير الاقتباس فيها من الآيات الشريفة والأحاديث المنيفة والأدعية المأثورة والإشارة إليها.

د - احتوائه للأمثال والأشعار والشواهد العرفية والمجون وملح الكلام و لطائفه وظرائفه.

ه - خلوص نية المصنف في تصنيفه ونقد ردود القوم وشبههم الواهية كما يظهر من كتاب كتبه إلى الأمير يوسف علي وفيه على ما نقله الفاضل المعاصر (الچهاردهي) في مقدمة ترجمة إلزام الناصب ما هذا لفظه: حقير نام خود را در تصانيف ننوشته كه تا قربة إلى الله باشد وبكسى اظهار نكرده كه أين تصانيف از حقير است الخ.

ومما يدل على علو رتبة المؤلف وتأيده بتأييدات الباري سبحانه تعالى أنه (قده) قد كان عند تأليف هذا الكتاب ببلاد الهند محصورا بحصار التقية، مسترا تشيعه بالتشفع (الانتحال إلى الشافعية) في حال الغربة، والبعد عن الأهل والوطن، وغيبة الكتب، ومع كل ذلك تراه صدر من قلمه الشريف كتاب حوى تلك المزايا و المحاسن التي قد ذكرنا بعضها، ولا توجد في غيره، وكانت مدة التأليف سبعة أشهر وهل هذا إلا كرامة من الله سبحانه تعالى عليه ببركة أهل بيت العصمة؟

قال في مختتم الكتاب ما هذا لفظه: والمأمول عن أفاضل المؤمنين الذين هم الأمناء في حب الدين أن يدعوني بدعاء الانتظام في زمرة الآمنين إذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد الثمين من عرق الجبين وكد اليمين، فإنه سبحانه لا يضيع أجر المحسنين

وأن يصلحوا ما فيه من القصور والتقصير، ومظان المؤاخذة والتعيير، فإن قلة بضاعتي

لائحة، وإضاعة وقتي في الشواغل الدنيوية واضحة، مع ما أنا فيه من غربة وطن و
غيبة الكتب، وضيق البال، بمفارقة الأهل والآل، إذ بعد ما ركبت غارب الاغتراب
في مبادي الشباب لتحصيل الحكم، وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر
المحروسة
إلى المشهد الرضوية المقدسة المأنوسة، رماني زماني إلى الهند المنحوسة، فأمت
تلك الشوهاء المأيوسة إلى ازدياد غمي واهتمت في عداوتي وإعداد همي، حتى
ظننت أنها هي (هند) اللائكة لكبد عمي، لكن الله سبحانه ببركات محبة أهل
البيت أحيى قلبي الميت، وأجرى بناني على منوال وما رميت إذ رميت، فانتصرنا
للمصنف
العلامة حاشرين، ووسمنا على جائرة الأشاعرة القاصرين، والناصبة الفاجرة
الخاسرين، فانتقمنا من الذين أجرموا، وكان حقا علينا نصر المؤمنين، والله الناصر
والمعين، وقد اتفق نظم هذه اللئالي التي وشحت عوالي المعالي سبعة أشهر من
غير الليالي، لما شرحت من كثرة ملالي، وضعف القوى ونحول البدن كالشن
البالي الخ.
أقول: قوله (هند اللائكة لكبد عمي) إشارة إلى هند آكلة الأكباد التي لئكت
كبد حمزة سيد الشهداء عم النبي صلى الله عليه وآله في غزوة أحد، ولا ريب في أن
عمه
صلى الله عليه وآله عم ذريته إلى يوم القيمة ومنهم المصنف " قده "
وبالجملة من سبر وأجال البصر في مطاوي هذا الكتاب الشريف يرى أن ناسق
تلك الدرر آية من آيات الله، قل ما ترى سطرا من سطوره عربا من اقتباس آية من
الكتاب أو حديث من السنة أو أثر أو مثل أو شعر معروف، مضافا إلى تبحره وإحاطته
بكلمات القوم في المسائل الاعتقادية والفروع الفقهية وأصولها، مع التعرض لكل
شبهة من الشبهات التي خطرت ببال القوم أو أمكن أن تخطر، وتصدى لدفعها
بحيث أزاح العلل وأزال الغيوم عن وجه شمس الحق بمثابة لا تبقي للناظر فيها شبهة

ولا ارتياب، لو كان من أهل الانصاف متجنبا عن الاعتساف، غير معدود في أهل السوداء
والسفسطة، وغير من سلك في من تعود لتحقير العلماء وأرباب الفضل.
وإني منذ عرفت يميني عن شمالي وميزت الزين عن الشين ونأيت بجنبي عن الغين
والرين لم أر مثله في الإحاطة بمجامع المقصود ولم أجد ما يشبهه من الكتب الكلامية
وهاهي بين يديك فراجع الشوارق والتجريد والحادي عشر وشروحه وشرح
المقاصد وشرح المواقف وبراهين النظم ومعارج الفهم وحق اليقين و
شرح العلامة المصنف للتجريد وشرح القوشچی له وشرح الشيرازي له و
منهاج الكرامة وشرح الفاضل المقداد على كتاب المصنف والتسليك
للمصنف وغيرها.
كلمات العلماء وأرباب الفضل في حق الكتاب:
يحكى عن العلامة أستاذ الكل الوحيد البهبهاني " قده " أنه كان يقول: من
أراد إحكام عقيدته فليراجع الاحقاق، وفيه الكفاية عن غيره من الكتب.
وينقل عن العلامة صاحب الحدائق " قده " ما يقرب منه.
وفي كتاب عماد الاسلام للعلامة المتكلم النظار محيي ما اندرست من آثار الإمامية
في الأقطار الهندية مولينا السيد دلدار علي النقوي الهندي ما محصله: إن كتاب
إحقاق الحق عيبة العلم، وفيه الغنا لمن أراد الاستبصار في التشيع، ولمن رام اتباع
آل الرسول في الفروع والأصول.
وقال في كشف الحجب والأستار (ص ٢٧ ط كلكته) ما لفظه:
إن هذا الكتاب صنف في مدة يسيرة وأيام قليلة لا يكاد لأحد أن ينسخه فيها فضلا
عن أن يصنفه، إلى آخر ما قال.
ويحكى عن المحقق القمي صاحب القوانين أنه كان يقول: اعتقادي أنه لو كان

تصدى العلامة بنفسه لرد كلمات ابن روزبهان لم يمكن له كما أمكن للقاضي الشهيد (قدره).
ويحكى عن المولى محمد تقي المجلسي: أنه يلزم على كل فرد من الشيعة اقتناء نسخة من كتاب إحقاق الحق والاستفادة منه (إنتهى).
وقال السيد الجزايري في كتابه مقامات النجاة على ما في الروضات في ترجمة ابن روزبهان ما هذا لفظه: وهو الذي رد على العلامة كتابه كشف الحق ونهج الصدق بأقبح رد، وسلط الله عليه الإمام المتبحر السيد نور الله التستري تغمده الله برحمته، فرد كلامه بكتاب سماه إحقاق الحق، ما رأيت أحسن من هذا الكتاب، لأن كل ما ذكر فيه من الرد على ذلك الناصبي من كتبهم وأحاديثهم، (الخ).
وتحكى عن العلامة صاحب الرياض في الفقه، والعلامة الميرزا محمد مهدي الشهرستاني، والمولى المجلسي صاحب البحار: أمثال هذه الكلمات في مقام الثناء على هذا الكتاب،
ثم اعلم أنه صنفت عدة كتب حول إحقاق الحق، منها على ما ذكره المحدث القمي في الفوائد الرضوية (ص ٦٩٦ ط طهران) كتاب ترجمة إحقاق الحق بالفارسية للعالم الفاضل الميرزا محمد النائيني المتوفى سنة ١٣٠٥ (إنتهى)، ومنها ترجمته بلسان الأردو
لبعض علماء الهند ولم يتمها، ومنها تعليقة العلامة الشيخ مفيد الدين بن عبد النبي الشيرازي الأديب المشهور، ومنها تعليقة المولى محمد هادي بن عبد الحسين كما نص
على ذلك في هامش الكتاب المخطوط. ومنها تلخيصه لبعض أحفاده، لم أره بل سمعته
ومنها ترجمته بالفارسية لبعض علماء دولة الصفوية على ما في هامش المجلد الخامس من رياض العلماء ومنها الحاشية التي علقها السيد علاء الدولة نجل المصنف كما في هوامش بعض النسخ المخطوطة.

هذا ما اقتضته الصروف والظروف من إجالة القلم حول هذا الكتاب المنيف، العديم النظير، وحيث آل الأمر إلى هنا ألح بعض الحضار أدام الله بركاتهم بذكر نبذ يسير من حياة مولانا آية الله العلامة (قده) وحياة السلطان المؤيد أولجايتو محمد خدا بنده، وحياة القاضي الفضل بن روزبهان، وحياة مولانا القاضي لشهيد (قده) وغيرها من الفوائد الشريفة التي ينبغي أن تذكر في هذه العجالة، فاستخرت الله في ذلك، وأجبت مسؤولهم، راجيا رحمته مبتدءا بحياة مولانا العلامة (قده).

حياة مولينا آية الله على الاطلاق العلامة الحلي " قده "

هو الشيخ الإمام، قدوة علماء الاسلام، جمال الدين أبو منصور، الحسن بن يوسف ابن زين الدين علي بن محمد بن المطهر الحلي، المشتهر بالعلامة، كان مقداما و قدوة في جل العلوم الإسلامية، اعترف بفضله المخالف والمؤالف، وأورده أرباب التراجم من الفريقين في معاجمهم مع الثناء الجميل عليه.

ميلاده:

ليلة الجمعة ٢٧ رمضان سنة ٦٤٨ كما صرح بذلك نفسه في الخلاصة.

وفاته:

ليلة السبت ٢١ محرم سنة ٧٢٦ بالحلة المزيدية كما وجد بخط الشيخ بهاء الدين علي العودي العاملي على هامش الخلاصة، ونقل إلى الغري الشريف، ودفن في الحجرة الواقعة على يمين الداخل إلى الحضرة الشريفة العلوية من جهة الشمال، وقبره ظاهر يزار، ويقابله قبر المحقق الأردبيلي، فأكرم بهما من بوابين لتلك القبة السامية، وجدير أن يقال: أسد الله علي المرتضى - اجتبى حبرين من نوابه - ليكونا بعد من بوابه.

كلمات العلماء في حقه:
قال العلامة البحاثة راوية التراجم والسير مولينا الميرزا عبد الله أفندي " قده " في كتابه الوحيد (رياض العلماء) في المجلد الثاني في حرف الحاء المهملة في وصفه ما لفظه: الإمام الهمام العالم العامل الفاضل الكامل الشاعر الماهر، علامة العلماء، وفهامة الفضلاء، أستاد الدنيا، المعروف فيما بين الأصحاب، بالعلامة عند الاطلاق، الموصوف بغاية العلم ونهاية الفهم والكمال، وهو ابن أخت المحقق، وكان " قده " آية الله لأهل الأرض، وله حقوق عظيمة على زمرة الإمامية والطائفة الشيعة الحقة الاثني عشرية، لسانا وبيانا تدريسا وتأليفا وكان جامعا لأنواع العلوم، مصنفا في أقسامها، حكيما متكلما فقيها محدثا أصوليا أديبا شاعرا ماهرا، وقد رأيت بعض أشعاره، ببلدة أردبيل، وهي تدل على جودة طبعه في أنواع النظم أيضا، وافر التصنيف، متكاثر التأليف، أخذ واستفاد عن جم غفير من علماء عصره من العامة والخاصة، وأفاد وأجاد على جمع كثير من فضلاء دهره من الخاصة والعامة، كما يظهر من إجازات علماء الفريقين، إلى آخر ما ذكره.
وأورده صاحب الوسائل في أمل الأمل (الملحق في الطبع برجال الأسترآبادي ص ٤٦٩ ط طهران سنة ١٣٠٧)
وقال في حقه: فاضل عالم، علامة العلماء، محقق مدقق، ثقة ثقة، فقيه محدث، متكلم ماهر، جليل القدر عظيم الشأن، رفيع المنزلة، لا نظير له في الفنون والعلوم العقليات والنقليات، وفضائله ومحاسنه أكثر من أن تحصى الخ.
وقال المولى نظام الدين القرشي في نظام الأقوال في حقه: شيخ الطائفة وعلامة وقته، صاحب التحقيق والتدقيق، وكل من تأخر عنه استفاد منه، وفضله أشهر من أن يوصف إلى آخره.

وقال مولينا السعيد القاضي الشهيد في كتابه المجالس ما ترجمته: حامي بيضة الدين، وما حي آثار المفسدين، ناشر ناموس الهداية، وكاسر ناقوس الغواية، متمم القوانين العقلية، حاوي أساليب الفنون النقلية، محيط دائرة الدرس والفتوى مركز الشرع والتقوى، مجدد مآثر الشريعة المصطفوية، ومحدد جهات الطريقة المرتضوية الخ.

وقال الجرجاني في شرح مبادي الوصول، شيخنا المعظم، إمامنا الأعظم، سيد فضلاء العصر، رئيس علماء الدهر، المبرز في فني المعقول والمنقول، المطرز للواء علمي الفروع والأصول، جمال الملة والدين سديد الاسلام والمسلمين الخ.

وعن بعض تلاميذ الشهيد " قده " في حقه: هو فريد العصر ونادرته، له من الكتب المصنفة، في العلوم المختلفة ما لم يشتهر عن غيره لا سيما في العلوم الإلهية، فإنه قد فاق

فيها الغاية، وتجاوز النهاية، وله في الفقه والتدريس كل كتاب نفيس، أكبرها التذكرة وأصغرها التبصرة.

وعبر عنه شيخنا القدوة الشهيد الأول في أربعينه بقوله: الإمام الأعلم، حجة الله على الخلق، جمال الدين، الخ.

وقال العلامة الآية سيدنا الأمين في أعيان الشيعة (ج ٢٤ ص ٢٧٩ ط دمشق) ما لفظه: هو العلامة على الاطلاق، الذي طار صيته في الآفاق، ولم يتفق لأحد من علماء الإمامية أن لقب بالعلامة على الاطلاق غيره، ويطلق عليه أيضا " آية الله "، برع في المعقول والمنقول، وتقدم وهو في عصر الصبا على العلماء الفحول، وقال في خطبة المنتهى: إنه فرغ من تصنيفاته الحكمية والكلامية، وأخذ في تحرير الفقه من قبل أن يكمل له (٢٦ سنة)، سبق في فقه الشريعة، وألف فيه المؤلفات المتنوعة، من مطولات ومتوسطات ومختصرات، فكانت محط أنظار العلماء من عصره

إلى اليوم تدريسا وشرحا وتعليقا، فألف من المطولات ثلاثة كتب لا يشبه واحد منها الآخر، وهي " المختلف " ذكر فيه أقوال علماء الشيعة وحججهم، و " التذكرة " ذكر فيها خلاف علماء غير الشيعة وأقوالهم واحتجاجهم، و " منتهى المطلب " ذكر فيه
جميع مذاهب المسلمين، وألف من المتوسطات كتابين لا يشبه أحدهما الآخر، وهما " القواعد " فكان شغل العلماء في تدريسها وشرحها من عصره إلى اليوم، وشرحت
عدة شروح، و " التحرير " جمع فيه أربعين ألف مسألة، وألف من المختصرات ثلاثة كتب لا يشبه أحدها الآخر، وهي " إرشاد الأذهان " و " إيضاح الأحكام " أخصر منه و " التبصرة " لتعلم المبتدئين أخصر منهما إلى أن قال: وبرع في الحكمة العقلية حتى أنه باحث الحكماء السابقين في مؤلفاته، وأورد عليهم وحاكم بين شراح الإشارات لابن سينا، وباحث الرئيس ابن سينا وخطأه، إلى أن قال: ولما سئل النصير الطوسي بعد زيارته الحلة عما شاهده فيها قال: رأيت، خريتا ماهرا، وعالما إذا جاهد فاق، عني بالخريت المحقق الحلي، وبالعالم المترجم، وجاء المترجم في ركاب النصير من الحلة إلى بغداد، فسأله في الطريق عن اثنتي عشر مسألة من مشكلات العلوم " إحديها " انتقاض حدود الدلالات بعضها ببعض، ولما طلب السلطان
(خدا بنده) عالما من العراق من علماء الإمامية ليسأله عن مشكل وقع فيه وقع الاختيار عليه، وهو مما دل على تفرده في عصره في الكلام والمناظرة، فذهب وكانت له الغلبة على علماء مجلس السلطان إلى آخر ما قال.
وقال العلامة البحاثة المدرس في ريحانة الأدب (ج ٣ ص ١٠٦ ط طهران)
في حق المترجم ما معناه: هو من العلماء الربانيين، رئيس علماء الشيعة، وقائد الفرقة المحقة، الحاوي للفروع والأصول، حامي بيضة الدين، وما حي آثار الملحدين الذي اتفق على جلالته وعظم شأنه المخالف والموافق، وهو الفائق على السابق واللاحق

اشتهر في العلوم العقلية والنقلية في الآفاق، بحيث عرف بالعلامة على الاطلاق، تفرد في مراتب الزهد والورع والتقوى، كان فقيها أصوليا محدثا رجاليا أديبا رياضيا حكيما متكلما مفسرا ماهرا أزهد الناس وأورعهم، مكارمه في الكثرة خرجت عن الاحصاء والبنان والبيان عجزا عن تحرير مناقبه إلى آخر ما قال.

وقال العلامة الرجالي السيد حسين البروجردي في نخبة المقال شعرا

وآية الله ابن يوسف الحسن * سبط مطهر فريدة الزمن

علامة الدهر جليل قدره * ولد رحمة (٦٤٨) وعز (٧٧) عمره

وقال ابن حجره العسقلاني الشافعي في الدرر الكامنة (ج ٢ ص ٧١ ط حيدر آباد) بعد ما أورد اسمه الشريف ما لفظه: وصنف في الأصول والحكمة، وكان رأس الشيعة بالحلة واشتهرت تصانيفه، وتخرج به جماعة، وشرحه على مختصر ابن الحاجب في غاية الحسن في حل ألفاظه وتقريب معانيه، وصنف في فقه الإمامية، وكان قيما بذلك داعية إليه، وله كتاب في الإمامة رد عليه فيه ابن تيمية بالكتاب المشهور المسمى بالرد على الرافضي، وقد أطنب فيه وأسهب وأجاد في الرد إلا أنه تحامل في مواضع عديدة ورد أحاديث موجودة، وإن كانت ضعيفة بأنها مختلقة،

إلى أن قال: وبلغت تصانيفه مأة وعشرين مجلدة، ثم قال: وحج في أواخر عمره و تخرج به جماعة في عدة فنون الخ

والعجب منه أنه زعم اسم مولينا العلامة " الحسين " مصغرا، وقال في آخر الترجمة: وقيل: اسمه الحسن بفتحتين. وهذا كما ترى من أبين الأغاليط وأوضح الزلات إذ كون اسمه الشريف الحسن مما صرح به نفسه في الخلاصة والإجازات وسائر تصانيفه على كثرتها، مضافا إلى اشتهاره بين علماء الاسلام بحيث لا يخفى حتى

على من كان حليس البيت وأنيس الخمول، ولكنه أنصف حيث أسند التحامل إلى ابن تيمية في الرد عليه

وفى هامش الدرر (ج ٢ ص ٧٢) ما لفظه: بخط السخاوي قال لي شيخنا تغمده الله برحمته (ابن حجر): إنه بلغه أن ابن المطهر لما حج اجتمع هو وابن تيمية وتذاكرا، وأعجب ابن تيمية كلامه فقال له: من تكون يا هذا فقال: الذي تسميه ابن المنجس فحصل بينهما أنس ومباسطة.

وقال ابن حجر العسقلاني في المجلد الثاني من لسان الميزان (ص ٣١٧ ط حيدر آباد) ما لفظه: الحسين بن يوسف بن المطهر الحلي عالم الشيعة وإمامهم ومصنفهم، وكان آية في الذكاء، شرح مختصر ابن الحاجب شرحا جيدا سهل المأخذ غاية في الايضاح واشتهرت تصانيفه في حياته، وهو الذي رد عليه الشيخ تقي الدين ابن تيمية في كتابه المعروف بالرد على الرافضي، وكان ابن المطهر مشتهر الذكر وأحسن الأخلاق، و لما بلغه بعض كناب ابن تيمية قال: لو كان يفهم ما أقول أجبته، ومات في المحرم سنة ست وعشرين وسبع مائة عن ثمانين سنة، وكان في آخر عمره انقطع في الحلة إلى أن مات.

وقال أيضا في الجزء السادس (ص ٣١٩ ط حيدر آباد) ما لفظه: يوسف بن الحسن ابن المطهر الحلي الرافضي المشهور، كان رأس الشيعة الإمامية في زمانه، وله معرفة بالعلوم العقلية، شرح مختصر ابن الحاجب الموصلي شرحا جيدا بالنسبة إلى حل ألفاظ وتوضيحه، وصنف كتابا في فضائل علي رضي الله عنه، نقضه الشيخ تقي الدين ابن تيمية في كتاب كبير، وقد أشار الشيخ تقي الدين السبكي إلى ذلك في أبياته المشهورة حيث قال: وابن المطهر لم يظهر خلائفه ولابن تيمية رد عليه أي الرد واستيفاء أجوبة لكنا نذكر بقية الأبيات في ما يعاب به ابن تيمية من العقيدة، طالعت الرد المذكور فوجدته كما قال السبكي في الاستيفاء، لكن وجدته كثير التحامل إلى الغاية في رد الأحاديث التي يوردها ابن المطهر وإن كان معظم ذلك من الموضوعات

والواهيات، لكنه رد في رده كثيرا من الأحاديث الجياد التي لم يستحضر حالة التصنيف مظانها، لأنه كان لاتساعه في الحفظ يتكل على ما في صدر، والإنسان عامد للنسيان، وكم من مبالغة لتوهين كلام الرافضي أدته أحيانا إلى تنقيص علي رضي الله عنه وهذه الترجمة لا يحتمل إيضاح ذلك وإيراد أمثلته، وكان ابن المطهر مقيما، وقد بلغه تصنيف ابن تيمية، فكاتبه بأبيات يقول فيها.

أقول: وقد غفل ابن حجر في ضبط اسم المترجم هنا غفل في الدرر فتارة يذكره في باب الحسين مصغرا وأخرى ذكره في المسمين بيوسف، مع أن يوسف اسم والد المترجم، فبالله عليك أيها القارئ الكريم، من كانت كلماته بهذه المثابة في الاضطراب هل يعتمد على منقولاته؟ كلا ثم كلا، وكون اسم المترجم (الحسن) مكبرا مما نص على ذلك نفسه في الخلاصة كما أسلفنا وغيره في غيره

ووصفه القاضي البيضاوي في مكاتباته بكل تجليل وأثنى عليه، وأذعن بشموخ مقامه وعلو درجته وكعبة في العلوم، وناهيك في ذلك ما ذكره في كتابه إلى العلامة في مسألة من تيقن بالطهارة والحدث وشك في المتقدم منهما والمتأخر بقوله مخاطبا إياه: يا مولينا جمال الدين أدام الله فواضلك أنت إمام المجتهدين في علم الأصول " الخ " وصورة الكتاب موجودة في كتاب لسان الخواص للعلامة آقا رضى القزويني

وقال شيخنا القدوة الثقة الحسن بن داود الحلي في رجاله بعد ذكر اسمه الشريف ما لفظه: شيخ الطائفة وعلامة وقته، صاحب التحقيق والتدقيق، كثير التصانيف، انتهت رئاسة الإمامية إليه في المعقول والمنقول، مولده سنة ٦٤٨ توفي ٧٢٦

وقال العلامة البحاثة الرجالي المولى محمد الأردبيلي في جامع الرواة (ج ١ ص ٢٠٣ ط طهران) ما لفظه: محامده أكثر من أن تحصى وأشهر من أن يخفى.

وقد ذكره المولى الجليل الرجالي النقاد الميرزا محمد الأسترآبادي في كتاب تلخيص

الأقوال المشهور بالرجال الوسيط (المخطوط) وأثنى عليه بما نقلناه عن جامع الرواة
وقال العلامة النقاد في الرجال الشيخ أو علي الحائري في كتاب منتهى المقال
(ص ١٠٥ ط طهران) بعد ذكر اسمه الشريف ما لفظه: أقول: كان اللازم بالميرزا " ره
"
أن يذكر في مثل هذا الكتاب البسيط والجامع المحيط أكثر من هذا المدح والوصف
لهذا البحر القمقام والحبر العلام بل الأسد الضرغام، إلا أن اللسان في تعداد مدائحه
كال قصير، وكل إطناب في ذكر فضائله حقير، ولذا قال السيد مصطفى: يخطر
ببالي أن لا أصفه، إذ لا يسع كتابي هذا ذكر علومه وتصانيفه وفضائله ومحامده، و
أن كل ما يوصف به الناس من جميل وفضل فهو فوقه " الخ ".
وقال فقيه الشيعة الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق في كتاب لؤلؤة البحرين
ما هذا لفظه: وكان هذا الشيخ وحيد عصره وفريد دهره الذي لم تكتحل حدقة
الزمان له بمثيل ولا نظير، كما لا يخفى على من أحاط خبرا بما بلغ إليه من عظم
الشأن في هذه الطائفة ولا ينبئك مثل خبير، إلى أن قال: ومن لطائفه أنه ناظر
أهل الخلاف في مجلس السلطان محمد خدا بنده أنار الله برهانه وبعد إتمام المناظرة
و
بيان حقيقة مذهب الإمامية الاثني عشرية خطب الشيخ " قده " خطبة بليغة مشتملة
على حمد الله والصلاة على رسوله والأئمة عليهم السلام، فلما استمع ذلك السيد
الموصلي
الذي كان من جملة المنكوبين بالمناظرة، قال ما الدليل على جواز توجيه الصلاة
على غير الأنبياء، فقرء الشيخ في جوابه بلا انقطاع الكلام: الذين إذا أصابتهم
مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
فقال الموصلي على طريق المكابرة: ما المصيبة التي أصابت إليهم حتى أنهم يستوجبون
بها الصلاة؟ فقال الشيخ " قده ": من أشنع المصائب وأشدها أن حصل من
ذراريهم مثلك الذي يرجح المنافقين الجهال المستوجبين اللعنة والنكال على آل

رسول الملك المتعال، فاستضحك الحاضرون وتعجبوا من بداهة آية الله في العالمين، وقد أنشد بعض الشعراء:

إذ العلوي تابع ناصبيا * بمذهبه فما هو من أبيه
وكان الكلب خيرا منه حقا * لأن الكلب طبع أبيه فيه

أقول: وفي هذه المناظرة المشار إليها صنف كتاب كشف الحق ونهج الصدق ثم نقل كلام القاضي في الاحقاق، إلى أن قال: لو لم يكن له (قده) إلا هذه المنقبة (تشيع السلطان وأتباعه ببركته) لفاق بها على جميع العلماء فخرا، وعلا بها ذكرا، ومناقبه لا تعد ولا تحصى، ومآثره لا يدخلها الحصر والاستقصاء، وبالجملة فإنه بحر العلوم الذي لا يوجد له ساحل، وكعبة الفضائل التي تطوى إليها المراحل إلى آخر ما قال.

وقال المولى الجليل الرجالي الشيخ عبد النبي بن علي الكاظمي (قده) في كتاب الرجال الذي هو تعليقة على نقد الرجال للتفرشي ما لفظه: الحسن بن يوسف بن المطهر، هذا الرجل اتفق علماء الاسلام على وفور علمه في جميع الفنون وسرعة التصنيف، وبالغوا فيه وفي وثاقته (الخ).

وقال العلامة الشيخ عبد اللطيف بن علي بن أحمد بن أبي جامع الحارثي الشامي العاملي في رجاله ما هذا لفظه: أبو منصور الفاضل العلامة الحلي مولدا ومسكنا، محامده أكثر من أن تحصى، ومناقبه أشهر من أن تخفى، عاش حميدا ومات سعيدا وكتبه اشتهرت في الآفاق.

وقال العلامة السماهيجي البحراني في إجازته الكبيرة على ما نقله العلامة الأستاذ المامقاني في رجاله (ج ١ ص ٣١٤ ط نجف) ما لفظه: إن هذا الشيخ (ره) بلغ في الاشتهار بين الطائفة بل العامة شهرة الشمس في رابعة النهار، وكان فقيها

متكلما حكيما منطقيا هندسيا رياضيا، جامعا لجميع الفنون، متبحرا في كل العلوم من المعقول والمنقول، ثقة، إماما في الفقه والأصول، وقد ملأ الآفاق بتصنيفه، وعطر الأكوان بتآليفه ومصنفاته الخ.

إلى أن قال: وبالجملة فالرجل لا ينكر فضله الغزير ولا يخفى حاله على الصغير و الكبير إلى آخر ما قال، ونقل الشيخ عبد النبي الكاظمي المتقدم ذكره هذه العبارة من السماهيجي أيضا.

وقال مولينا العلامة السيد مهدي بحر العلوم في حق المترجم ما لفظه: علامة العالم وفخر نوع بني آدم، أعظم العلماء شأنا وأعلاهم برهانا، سحاب الفضل الهاطل، و بحر العلم الذي ليس له ساحل، جمع من العلوم ما تفرق في جميع الناس، وأحاط من الفنون ما لا يحيط به القياس، مروج المذهب والشريعة في المأة السابعة، ورئيس علماء الشيعة من غير مدافعة، صنف في كل علم كتبا، وآتاه الله من كل شئ سببا.

وقال أيضا بعد كلام له في جلالة المترجم وتقدمه في دولة السلطان المؤيد شاه خدا بنده محمد، وكثرة تآليفه وتصانيفه وعباداته وزياراته ورعاية حقوق إخوانه ومناظراته مع المخالفين وغيرها من الشواغل المشاغل، ما لفظه: إنه مع ذلك كان شديد التورع، كثير التواضع، خصوصا مع الذرية الطاهرة النبوية، و العصابة العلوية، كما يظهر من المسائل المدنية وغيرها. وقد سمعت من مشايخنا رضوان الله عليهم أنه كان يقضي صلاته إذا تبدل رأيه في بعض ما يتعلق بها من المسائل

حذرا من احتمال التقصير في الاجتهاد، وهذا غاية الاحتياط ومنتهى الورع والسداد وليت شعري كيف كان يجمع بين هذه الأشياء التي لا يتيسر القيام ببعضها لأقوى العلماء والعباد، ولكن ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وفي مثله يصح قول القائل:

ليس من الله بمستبعد * أن يجمع العالم في واحد انتهى

وقال مولينا واستاذنا الآية الباهرة في جل العلوم، الحاج الشيخ عبد الله المامقاني النجفي " قده " ووفقني الله تعالى لأداء يسير من كثير حقه على علما وتربية وإحسانا في كتاب تنقيح المقال في أحوال الرجال (ج ١ ص ٣١٤ ط نجف) بعد ذكر اسمه الشريف ما لفظه: وضوح حاله وقصور كل ما يذكر عن أداء حقه وبيان حقيقته، وإن كان يقضى بالسكوت عنه كما فعل الفاضل التفرشي حيث قال يخطر ببالي أن لا أصفه، إذ لا يسع كتابي هذا علومه وتصانيفه وفضائله ومحامده " إنتهى "، لكن حيث إن ما لا يدرك كله لا يترك كله، والمسك كلما كررته يتضوع، لا بد من بيان شطر من ترجمته، فنقل كلمات بحر العلوم والسماهيجي، والخلاصة، وأمل الأمل وغيرها.

وقال العلامة الفقيه الشيخ أسد الله التستري الكاظمي في كتاب المقابيس (ص ١٧ ط تبريز) ما لفظه: الشيخ الأجل الأعظم بحر العلوم والفضائل والحكم، حافظ ناموس الهداية، كاسر ناقوس الغواية، حامي بيضة الدين، ماحي آثار المفسدين، الذي هو بين علمائنا الأصفياء كالبدر بين النجوم، وعلى المعاندين الأشقياء أشد من عذاب السموم، وأحد من الصارم المسموم، صاحب المقامات الفاخرة، والكرامات الباهرة والعبارات الزاهرة، والسعادات الظاهرة، لسان الفقهاء والمتكلمين، والمحدثين و المفسرين، ترجمان الحكماء والعارفين، والسالكين المتبحرين الناطقين، مشكاة الحق المبين، الكاشف عن أسرار الدين المتين، آية الله التامة العامة، وحجة الخاصة على العامة، علامة المشارق والمغارب، وشمس سماء المفاخر والمناقب و المكارم والمآرب، الخ.

وقال المحقق الكركي في إجازته للشيخ علي الميسي ما لفظه في حق المترجم: الشيخ الإمام، شيخ الاسلام، مفتي الفرق، بحر العلوم، أوحد الدهر، شيخ الشيعة بلا مدافع، الخ،

وقال في إجازته للمولى حسين الاسترابادي: الإمام السعيد، أستاذ الكل في الكل شيخ العلماء الراسخين، سلطان الفضلاء المحققين، الخ،

وقال في إجازته للشيخ شمس الدين محمد الحر ما لفظه: الشيخ الإمام، والبحر القمقام،

أستاد الخلائق، ومستخرج الدقائق، الخ.

إلى غير ذلك من كلمات الأعاظم والفطاحل من الفقهاء ومؤلفي معاجم التراجم في حق هذا المولى الجليل الذي عقمت أشكال الدهر أن تنتج مثله، وما نقلناه نقير من كثير، وقطرة من بحر تيار، اكتفينا بها رمزا إلى علو مكانه وعظم خطره بين الفريقين حتى يتبين أن الرجل الناصب الفضل بن روزبهان كيف ظلم في حق هذا الإمام الهمام، العلامة في علوم الاسلام، وأساء الأدب بالنسبة إلى ساحة قدسه، وتفوه بكليمات الأوباش وسفلة الناس في مضمار المسائل العلمية أخذه الله تعالى بحقه يوم لا حكم إلا حكمه، وهل ظلم فوق هتك المؤمن وسبابه والوقيعة فيه والبهت عليه؟ عصمنا الله وجميع المسلمين من ذلك وطهر ألسنتنا وأقلامنا من تلك الدناسة،

ومما يؤسف عليه أن بعض المعاصرين سلك في أخريات عمره تلك الطريقة الشوهاء وأعمل أغراضه الشخصية، وعدم نيله بمشتهياته النفسانية الجاهية والمادية في آثاره القلمية وأزال الاعتماد عن منقولاته ومن العجب أنه أطرى في الثناء والتبجيل والتوثيق في حق بعض الشبان المزنرين الموظفين ومن لا يعد في عداد المشتغلين فكيف فيما فوقهم، ومن هو متهم في عقيدته حسب ما تنقله الثقات، وكذا أثنى ووصف بالجميل بعض الكتاب المشهورين بفساد الآراء والأفعال و حضوره في نوادي النساء السافرات المتبرجات الكاسيات العاريات وأزرى في مقادير رجال العلم وخدمة المذهب ومن صرفوا الأعمار في ترويج الشريعة الغراء.

فبالله عليك، وهل وثوق بعد بكلمات هذا الرجل الذي نقلنا شر ذمة من صنيعه في

الازراء بأهل الفضل والورع والثناء على من أومأنا إلى حاله، حاشا ثم حاشا، لا قيمة لتلفيقات من هذا حاله، إن أسعفت مأموله أكرمك، وإن لم تجب دعوته لمعاذير شرعية وعرفية شمر الذيل في حطك والوقيعة فيك وهتك عرضك، فإذن لا عصمة بينك وبينه وانقطعت الأخوة فكل أمره إلى الله سبحانه وتعالى فإنه نعم الحكم الفصل إن ربك لبالمرصاد.

ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فإنه جل شأنه لا يسامح بكسر كسير.

مشايخه في العلم والرواية:

١ - والده العلامة الشيخ سديد الدين أبو يعقوب يوسف بن زين الدين علي بن المطهر الحلي قرء عليه في العلوم الآلية والفقه والأصول والحديث، ويروي عنه بأكثر أنواع تحمل الحديث كما يظهر من إجازاته.

٢ - خاله المحقق الحلي مولينا الشيخ أبو القاسم جعفر بن سعيد الهذلي المتوفى سنة ٦٧٦
صاحب الكتب الشهيرة كالشرايع والمعتبر والمعارج والمبادئ وغيرها من النفائس، أخذ
المترجم عنه الفقه والأصول وروى الحديث.

٣ - فيلسوف الشيعة بل الاسلام، أستاذ العقلاء، برهان المتكلمين والحكماء، القدوة في الفلسفة والرياضيات، والميزان والفلكيات، مولينا المحقق الطوسي الخواجة نصير الدين محمد الجهرودي الوشاري الأصل، صاحب التآليف والتصانيف المنيفة، كالتجريد والفصول وشرح الإشارات وأوصاف الأشراف وآغاز وانجام وغيرها المتوفى سنة ٦٧٢، أخذ المترجم عنه العلوم العقلية والرياضية، ويروي
الحديث أيضا.

٤ - الفيلسوف المتأله المتبحر الشيخ كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني شارح نهج البلاغة المتوفى سنة ٦٧٩ قرء عليه العقليات وروى عنه الحديث.

٥ – العلامة الفقيه الرجالي، أبو الفضائل السيد جمال الدين أحمد بن طاوس الحسني صاحب كتابي البشرى، والملاذ، ورسالة عين العبرة في غبن العترة أخذ عنه الفقه وروى عنه.
٦ – أخوه جمال الزاهدين، وقدوة الناسكين، السيد رضي الدين علي بن طاوس الحسني صاحب كتاب الاقبال وغيره المتوفى سنة ٦٦٤ يروي عنه الحديث.
٧ – العلامة السيد أحمد العريضي الصادقي، يروي عنه الحديث.
٨ – الشيخ نجيب الدين يحيى بن الحسن بن سعيد الحلي المتوفى سنة ٦٩٠ ابن عم المحقق ومصنف كتابي الجامع والأشباه والنظائر الفقهية، أخذ عنه الفقه و روى الحديث.
٩ – الشيخ نجيب الدين محمد بن نماء الحلي المتوفى سنة ٦٤٥ روى عنه الحديث.
١٠ – الشيخ مفيد الدين، محمد بن علي بن الجهم الحلي الأسدي، روى عنه الحديث.
١١ – الشيخ كمال الدين حسن بن علي بن سليمان البحراني، روى عنه الحديث.
١٢ – الشيخ محمد بن محمد بن أحمد الكيشي ابن أخت العلامة الشيرازي، أخذ وروى عنه صحاحهم.
١٣ – الشيخ نجم الدين عمر بن علي الكاتبي القزويني الشافعي صاحب كتاب الشمسية في المنطق، أخذ وروى عنه صحاحهم.
١٤ – الشيخ جمال الدين حسين بن أبان النحوي، أخذ وروى عنه.
١٥ – الشيخ برهان الدين النسفي، أخذ وروى عنه صحاحهم.
١٦ – الشيخ عز الدين الفاروقي الواسطي أخذ وروى عنه صحاحهم.
١٧ – الشيخ تقي الدين عبد الله بن جعفر بن علي الصباغ الحنفي الكرخي، أخذ وروى عنه صحاحهم.

١٨ - السيد شمس الدين عبد الله البخاري، روى عنه صحاحهم.
١٩ - الشيخ جمال الدين محمد البلخي، روى عنه صحاحهم.
٢٠ - السيد العلامة النسابة عبد الكريم بن طاوس الحسني المتوفى ٦٩٣ أخذ وروى عنه أحاديثنا إلى غير ذلك من أعلام الفريقين.
تلاميذه في الدراية والرواية:
١ - ولده فخر الاسلام الشيخ محمد بن الحسن الحلي، قرء على والده في جل العلوم وروى عنه الحديث.
٢ - المحقق المتبحر الشيخ قطب الدين الرازي البويهي، شارح الشمسية والمطالع قرء عليه وروى عنه بالإجازة وتاريخها سنة ٧١٣.
٣ - ابن أخت المترجم المحقق السيد عميد الدين عبد المطلب الحسيني الأعرجي الحلي، قرء عليه وروى عنه.
٤ - ابن أخته الآخر المحقق السيد ضياء الدين عبد الله، أخو عميد الدين المذكور، قرء عليه وروى عنه.
٥ - السيد النسابة المحقق المؤرخ الثقة، تاج الدين محمد بن القاسم بن معية الحسني الحلي أستاذ صاحب عمدة الطالب وشيخه.
٦ - السيد أحمد بن إبراهيم بن محمد بن الحسن بن زهرة الصادقي الحلبي، أخذ وروى
عنه بالإجازة وتاريخها سنة ٧٢٣.
٧ - الشيخ زين الدين أبو الحسن علي بن أحمد بن طراد المطارباذي، أخذ وروى عنه.
٨ - السيد محمد بن علي الجرجاني، شارح المبادي في الأصول، أخذ عنه وقرء عليه.
٩ - الشيخ رضي الدين أبو الحسن علي بن أحمد المزيدي الحلي، قرء عليه وروى عنه.

١٠ - الشيخ تقي الدين إبراهيم بن الحسين بن علي العاملي، روى عنه.
١١ - السيد تاج الدين حسن السرابشنوى، قرء عليه وروى عنه.
١٢ - السيد النسابة مهنا بن سنان الحسيني الأعرجي المدني، روى عنه بالإجازة التي نقلها العلامة المجلسي " ره " في آخر البحار.
١٣ - المولى زين الدين علي السروي الطبرسي، رأيت إجازة له من المترجم على ظهر القواعد في الفقه.
١٤ - السيد جمال الدين الحسيني المرعشي الطبرسي الآملي، رأيت إجازة من المترجم في حقه، وقد قرء عليه الفقيه.
١٥ - الشيخ أبو الحسن محمد الأسترآباذي رأيت إجازة من المترجم بخطه على ظهر القواعد،
١٦ - المولى زين الدين النيسابوري، رأيت إجازة المترجم له بخطه على ظهر جوهر النضيد في شرح منطق التجريد.
١٧ - السيد شمس الدين محمد الحلي، روى عنه وقرء عليه.
١٨ - المولى تاج الدين محمود، ابن المولى زين الدين محمد بن عبد الواحد الرازي وصورة إجازة المترجم له مذكورة في مجلد الإجازات من البحار تاريخها سنة ٧٠٩ ببلدة سلطانية. إلى غير ذلك من أعلام الفريقين الذين أخذوا عنه واستفادوا من قدسي أنفاسه، ورووا مروياته ومسموعاته ومقرؤاته وكتاباته بلا واسطة، وأما مع الواسطة فلا تحصى عدتهم كثرة، ومما يعجبني ذكره أن فارس الشدياق نقل في كتابه الجاسوس على القاموس إجازة من فخر المحققين ابن مولينا العلامة لصاحب القاموس وفيها إجازته لرواية مروياته عن والده صاحب الترجمة وتركنا سرد أسمائهم خوفا من إطالة الكلام وإيراث السأمة للناظرين الكرام.

مؤلفاته ومصنفاته:
ذكر هو " قده " أسماء عدة منها في كتابه (خلاصة الرجال) ونقل مولينا العلامة الزاهد الشيخ فخر الدين الطريحي النجفي في مادة " علم " عن بعض الأفاضل: أنه وجد بخطه خمسمأة مجلد من مصنفاته غير خط غيره من تصانيفه.
وعن بعض شراح التجريد: أن للعلامة نحوا من ألف مصنف.
وقال صاحب الحدائق في اللؤلؤة قيل: وزعت تصانيف العلامة على أيام عمره من ولادته إلى موته، فكان قسط كل يوم كراسا، مع ما كان عليه من الاشتغال بالإفادة والاستفادة والتدريس والأسفار، والحضور عند الملوك والمناظرات مع الجمهور، والقيام بوظائف العبادة والمراسم العرفية، ونحو ذلك من الأشغال. وهذا هو العجب العجاب، الذي لا شك فيه ولا ارتياب إلى غير ذلك من كلمات الأصحاب " إنتهى ".
أقول: ورأيت عدة تعاليق منه " قده " على هوامش الكتب العلمية غير تآليفه و تصانيفه المعروفة المذكورة في كتب التراجم.
ونحن نقتفي أثر مولينا العلامة الأمين في أعيان الشيعة وننقل أسماء كتب المترجم على نمط اختاره في سردها.
كتبه في الفقه:
١ - منتهى المطلب في تحقيق المذهب ذكر فيه خلاف علمائنا خاصة ومستند كل قائل مع الترجيح لما صار إليه، وقد طبع ببلدة تبريز.
٢ - تذكرة الفقهاء ذكر فيه خلاف علماء الاسلام في كل مسألة مع تأييد قول الشيعة، خرج منه إلى النكاح أربعة عشرة جزءا طبع.
٣ - إرشاد الأذهان إلى أحكام الايمان، طبع.
٤ - تحرير الفتاوى والأحكام، طبع.

٥ – تلخيص المرام في معرفة الأحكام.
٦ – غاية الأحكام في تنقيح تلخيص المرام،
٧ – تسليك الأفهام في معرفة الأحكام.
٨ – تسبيل الأذهان إلى معرفة أحكام الايمان.
٩ – قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام طبع مرتين.
١٠ – تهذيب النفس في معرفة المذاهب الخمس.
١١ – تنقيح قواعد الدين المأخوذة عن آل يس.
١٢ – المعتمد في فقه الشريعة.
١٣ – مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، طبع.
١٤ – تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، طبع مرات بإيران وغيرها وعليها شروح وتعاليق.
١٥ – مدارك الأفهام، خرج منه الطهارة والصلاة.
١٦ – المنهاج في مناسك الحاج.
١٧ – رسالة في واجبات الوضوء والصلاة ألفها باسم الوزير (ترمتاش أو طرمتاش)
١٨ – رسالة في نية الصلاة.
١٩ – تعليقة على خلاف الشيخ.
٢٠ – تعليقة على المعتبر للمحقق رأيتها بخط بعض تلاميذه.
كتبه في أصول الفقه:
١ – غاية الوصول في شرح مختصر الأصول.
٢ – مبادئ الوصول إلى علم الأصول.
٣ – النكت البديعة في تحرير الذريعة، أي ذريعة سيدنا المرتضى علم الهدى.

٤ - نهج الوصول إلى علم الأصول.
٥ - نهاية الوصول إلى علم الأصول.
٦ - منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول.
٧ - تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول.
٨ - تعليقة على عدة الشيخ في الأصول.
٩ - تعليقة على المعارج لشيخه المحقق رأيتها بخطه.

كتبه في الكلام وأصول الدين والاحتجاج و
الجدل والمناظرة

١ - معارج الفهم في شرح النظم أي نظم البراهين، والنسخة عندنا بخط بعض الأعلام من القدماء.
٢ - نظم البراهين في أصول الدين متن المعارج المذكور.
٣ - الأبحاث المفيدة في تحصيل العقيدة. قال سيدنا الأمين " قده " في كتاب أعيان الشيعة: إن عليه شروحا منها شرح المتأله السبزواري.
٤ - نهاية المرام في علم الكلام.
٥ - كشف الفوائد في شرح قواعد العقايد. طبع.
٦ - تسليك النفس إلى حظيرة القدس، ويقال: إنه تحت الطبع.
٧ - مناهج اليقين أو منهاج اليقين.
٨ - أنوار الملكوت في شرح الياقوت لإبراهيم النوبختي في الكلام وحدثني بعض الأفاضل أنه تحت الطبع على نفقة الكلية بطهران.
٩ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد طبع مرات بالهند وإيران.
١٠ - نهج المسترشدين في أصول الدين طبع مرات.

١١ – مقصد الواصلين في معرفة أصول الدين.
١٢ – منهاج الهداية ومعراج الدراية.
١٣ – كشف الحق ونهج الصدق الذي صنفه باستدعاء السلطان المؤيد الجايتو محمد شاه خدا بنده المغولي، كما صرح به في خطبته، وهو الذي رد عليه الفضل بن روزبهان ورد على الفضل مولينا السيد السعيد القاضي الشهيد في كتابه إحقاق الحق وهاهو بين يديك.
١٤ – الهادي في العقايد.
١٥ – واجب الاعتقاد في الأصول والفروع.
١٦ – تحصيل السداد في شرح واجب الاعتقاد.
١٧ – منهاج الكرامة الذي صنفه باسم السلطان المؤيد الجايتو محمد، وهو الذي رد عليه ابن تيمية بكتاب سماه منهاج السنة وحرى بأن يسمى بمنهاج النوم والسنة ورد عليه مولينا مروج الشرع الشريف المجاهد الغازي ببنانه وبيانه آية الله السيد محمد مهدي القزويني نزيل بلدة (كويت) ومن مشايخنا في الرواية وسمى كتابه منهج الشريعة جزاه الله عن الاسلام خيرا، وحشره مع أجداده الطاهرين وقد طبعت هذه الكتب الثلاثة.
١٨ – كتاب الألفين الفارق بين الصدق والمين تصدى فيه لذكر ألف دليل على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وألف دليل على إبطال شبه المخالفين، ولكن الأسف أن عمره
لم يف بذكر تمام الألفين، بل ذكر الألف الأول تماما ولم يذكر من الألف الثاني إلا اليسير، وطبع مرات.
١٩ – الرسالة السعدية في الكلام، صنفها باسم الخواجة سعد الدين الساوجي وزير السلطان الجايتو محمد، طبعت في طي مجموعة بطهران.
٢٠ – منهاج السلامة إلى معراج الكرامة.
٢١ – رسالة في تحقيق معنى الايمان.

٢٢ - كتاب إيضاح مخالفة أهل السنة للكتاب والسنة.
٢٣ - رسالة في خلق الأعمال.
٢٤ - كتاب في التناسب بين الأشعرية والفرق السوفسطائية.
٢٥ - الباب الحادي عشر في أصول الدين، ألحقه بمختصر مصباح المتهجد لشيخ الطائفة
طبع مرات، وعليها شروح بألسنة مختلفة.
٢٦ - أربعون مسألة في أصول الدين.
٢٧ - تعليقة على شرحه على التجريد.
٢٨ - استقصاء النظر في القضاء والقدر صنفه بالتماس السلطان الجايتو محمد وطبع بالنجف
الأشرف. إلى غير ذلك من الآثار الخالدة.
كتبه في الفلسفة والمنطق:
١ - القواعد والمقاصد في المنطق الطبيعي والإلهي.
٢ - الأسرار الخفية في العلوم العقلية.
٣ - المقاومات، قال في الخلاصة: باحثنا فيه الحكماء السابقين وهو يتم مع تمام عمرنا.
٤ - حل المشكلات من كتاب التلويحات.
٥ - إيضاح التلبيس من كلام الشيخ الرئيس باحث فيه الرئيس ابن سينا.
٦ - إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد.
٧ - لب الحكمة.
٨ - إيضاح المعضلات من شرح الإشارات.
٩ - شرح حكمة الاشراق.
١٠ - نهج العرفان في علم الميزان في المنطق.
١١ - تحرير الأبحاث في معرفة العلوم الثلاث (المنطق - الطبيعي - الإلهي).

١٢ - كاشف الأستار في شرح كشف الأسرار.
١٣ - الدر المكنون في علم القانون (أي المنطق).
١٤ - مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق ورأينا منه نسخة على ظهرها إجازة من المصنف في حق الشيخ شمس الدين الآوي بخطه وقد أثبتنا صورته الفوتوغرافية، لتكون نموذجا من خطه الشريف فليراجع.
١٥ - كشف الخفاء من كتاب الشفاء في الحكمة لابن سينا.
١٦ - القواعد الجلية في شرح رسالة الشمسية في المنطق.
١٧ - الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، وقد طبع.
١٨ - بسط الإشارات في شرح إشارات ابن سينا.
١٩ - محصل الملخص.
٢٠ - الإشارات إلى معاني الإشارات.
٢١ - النور المشرق في علم المنطق.
٢٢ - التعليم الثاني العام.
٢٣ - كشف المشكلات في كتاب التلويحات، ويظن أنه بعينه حل المشكلات الذي مر ذكره.
٢٤ - التعليقة على كتاب أوائل المقالات لمولينا الشيخ المفيد. إلى غير ذلك.

كتبه في التفسير:
١ - نهج الايمان في تفسير القرآن لخص فيه التبيان والكشاف وغيرهما.
٢ - القول الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. وغيرهما.

كتبه في الحديث:
١ - استقصاء الاعتبار في تحرير معاني الأخبار كما في الخلاصة، أورد فيه كل حديث

وصل إليه، وبحث في كل واحد عن صحة السند أو عدمها، وكون متنه محكما أو متشابها، وما اشتمل المتن عليها من المباحث الأصولية والأدبية، وما يستنبط من المتن من الأحكام الشرعية وغيرها، وهو كتاب لم يعمل مثله، قال مولينا الآية الباهرة السيد الأمين في الأعيان: إنه أشار نفسه في كتاب المختلف في مسألة سؤر ما يؤكل لحمه إلى أنه في غاية البسط.
٢. النهج الوضاح في الأحاديث الصحاح.
٣ - الدر والمرجان في الأحاديث الصحاح والحسان.
٤ - جامع الأخبار أو مجامع الأخبار.
٥ - مصابيح الأنوار، ذكر فيه كل أحاديث علمائنا وجعل كل حديث يتعلق بفن في بابه ورتب كل فن على أبواب، ابتدأ فيه بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله، ثم من بعد بما روى
عن علي عليه السلام، وهكذا.
٦ - خلاصة الأخبار وهو كتاب صغير وعندنا نسخة، كتب بعض العلماء على ظهرها أنه بعينه خلاصة الأخبار من تآليف مولينا العلامة.
كتبه في الرجال:
١ - كشف المقال في معرفة الرجال، وهو الكتاب الكبير الذي يحيل إليه في الخلاصة كثيرا، ومن الأسف أنه لا أثر لهذا الكتاب في هذا العصر بل وقبله.
٢ - خلاصة الأقوال في معرفة الرجال طبع مرات، وعليه شروح وتعاليق بعضها عندنا. وقد ترجمه المولى محمد باقر بن محمد حسين التبريزي بالفارسية وأتمه في سنة
١١٢٩ وعندنا منه نسخة. ولشيخنا العلامة السعيد الشهيد الثاني تعليقة نفيسة عليه استكتبناها من نسخة قديمة زمن إقامتنا في الغري الشريف والتجائنا بتلك العتبة السامية
٣ - تلخيص فهرست الشيخ.
٤ - إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة، وقد رتبها وهذبها العلامة المولى محمد علم الهدى

نجل العلامة المحدث الفيض الكاشاني صاحب الوافي، وسماه نضد الايضاح، وعندنا نسخة نفيسة منه يظن كونها بخط المؤلف، من على بها الأستاذ الفيلسوف المتأله الميرزا علي أكبر اليزدي المشتهر بالحكيم نزيل بلدة قم ومدرس الفلسفة بها، ثم الايضاح للعلامة قد طبع وكذا النضد طبع بالهند منضما.

كتبه في النحو:

١ - بسط الكافية في تلخيص شرح الكافية.

٢ - المقاصد الوافية بفوائد القانون والكافية.

٣ - المطالب العلية في علم العربية.

٤ - كشف المكنون من كتاب القانون وهو اختصار شرح الجزولية في النحو. و غيرها.

كتبه في الأدعية:

١ - الأدعية الفاخرة المنقولة عن الأئمة الطاهرة.

٢ - منهاج الصلاح في اختصار المصباح (أي مصباح الشيخ).

كتب الفضائل:

١ - كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام.

٢ - جواهر المطالب في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام.

كتبه في الفنون المتنوعة:

١ - تلخيص شرح نهج البلاغة لشيخه ميثم البحراني.

٢ - رسالة في شرح الكلمات الخمس لأمير المؤمنين عليه السلام في جواب صاحبه كميل

ابن زياد النخعي وقد طبعت في ضمن مجموعة بطهران.

٣ - كتاب في الإجازات.
وغيرها من الآثار.
أجوبة المسائل:
١ - أجوبة مسائل السيد مهنا بن سنان الحسيني المدني الأولى وطبعت.
٢ - أجوبة مسائله الثانية.
٣ - رسالة مختصرة في جواب سؤال السلطان المؤيد محمد خدا بنده عن حكمة النسخ
في الأحكام الشرعية
٤ - رسالة في جواب سؤالين سئل عنهما الخواجة رشيد الدين فضل الله الطبيب الهمداني
وزير غازان خان. وغيرها
إجازاته لتلاميذه ومعاصريه:
١ - فقد مرت أسماء عدة في تعداد تلاميذه فليراجع.
آثاره الخالدة:
كان " قده " هو السبب القريب لتشيع السلطان المؤيد أولجايتو محمد خدا بنده، و ذلك بعد مناظرته بمحضر الملك المذكور مع علماء المذاهب وغلبته عليهم
بحيث صار واضحا لدى كل من حضر، فلو لم يكن له إلا هذه الخدمة لكفى، كيف؟!
وقد ملأت الطروس والصحائف مناقبه الجمة وفضائله وملكاته العلمية والعملية،
بحيث أذعن به المخالف والمؤالف، ومنهم الكاتبي القزويني ونظام الدين المراغي كما نقل عنهما.
كيفية استبصار أولجايتو بسببه
نقل سيدنا العلامة الأمين في الأعيان (ج ٢٤ ص ٢٩١) عن المولى العلامة

التقي المجلسي في شرح الفقيه بما هذا لفظه: أن السلطان أولجايتو محمد المغولي الملقب (بشاه خدا بنده) غضب على إحدى زوجاته، فقال لها أنت طالق ثلاثا، ثم ندم فسأل العلماء، فقالوا: لا بد من المحلل، فقال: لكم في كل مسألة أقوال فهل يوجد هنا اختلاف فقالوا: لا، فقال أحد وزرائه: في الحلة عالم يفتي ببطلان هذا الطلاق، فقال العلماء: إن مذهبه باطل، ولا عقل له ولا لأصحابه، ولا يليق بالملك أن يبعث إلى مثله، فقال الملك: أمهلوا حتى يحضر ونرى كلامه، فبعث فأحضر العلامة الحلي، فلما حضر جمع له الملك جميع علماء المذاهب فلما دخل على الملك أخذ نعله بيده ودخل وسلم وجلس إلى جانب الملك، فقالوا للملك: ألم
نقل لك إنهم ضعفاء العقول فقال: اسألوه عن كل ما فعل، فقالوا لماذا لم تخضع للملك بهيئة الركوع، فقال: لأن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يركع له أحد، وكان يسلم
عليه، وقال الله تعالى (فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة) ولا يجوز الركوع والسجود لغير الله قالوا: فلم جلست بجنب الملك، قال: لأنه لم يكن مكان خال غيره، قالوا: فلم أخذت نعليك بيدك وهو مناف للأدب، قال: خفت أن يسرقه بعض أهل المذاهب كما سرقوا نعل رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالوا
إن أهل المذاهب لم يكونوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، بل ولدوا بعد المأة فما فوق
من وفاته صلى الله عليه وآله كل هذا، والترجمان يترجم للملك كما يقوله العلامة، فقال للملك
قد سمعت اعترافهم هذا، فمن أين حصروا الاجتهاد فيهم ولم يجوزوا الأخذ من غيرهم ولو فرض أنه أعلم، فقال الملك: ألم يكن أحد من أصحاب المذاهب في زمن النبي صلى الله عليه وآله ولا الصحابة، قالوا: لا، قال العلامة: ونحن نأخذ مذهبنا عن علي
ابن أبي طالب نفس رسول الله صلى الله عليه وآله وأخيه وابن عمه ووصيه وعن أولاده من بعده فسأله
عن الطلاق، فقال: باطل، لعدم الشهود العدول وجرى البحث بينه وبين العلماء حتى

ألزمهم جميعا، فتشيع الملك وخطب بأسماء الأئمة الاثني عشر في جميع بلاده وأمر فضربت السكة بأسمائهم وأمر بكتابتها على المساجد والمشاهد، قال المجلسي: والموجود بأصبهان في الجامع القديم في ثلاثة مواضع بتاريخ ذلك الزمان وفي معبد (بيرمكران لنجان) ومعبد (الشيخ نور الدين النطنزي) من العرفاء وعلى منارة دار السيادة التي أتمها السلطان المذكور بعد ما ابتدأ بها أخوه غازان كله من هذا القبيل، (وكان) من جملة القائمين بمناظرته الشيخ نظام الدين عبد الملك المراغي أفضل علماء الشافعية فغلبه العلامة، واعترف المراغي بفضله كما عن تاريخ الحافظ (آبرو) من علماء السنة وغيره الخ، ولأجل هذا السلطان صنف العلامة كتابي كشف اليقين ومنهاج الكرامة، وحكى هذه القصة صاحب مجالس المؤمنين عن تاريخ الحافظ (آبرو) وغيره، وآبرو لفظ فارسي ترجمته بالعربية (ماء الوجه) قال: حيث وقع في نفس أولجايتو محمد خدا بنده اتباع مذهب الإمامية أمر بإحضار علمائهم، فلما حضر العلامة وغيره من علماء هذه الطائفة تقرر أن يحضر من قبل علماء السنة الخواجة نظام الدين عبد الملك المراغي الذي هو أفضل علماء الشافعية بل أفضل علماء السنة مطلقا فحضر وتناظر مع العلامة في الإمامة، فأثبت العلامة مدعاه بالبراهين والأدلة القاطعة، وظهر ذلك للحاضرين بحيث لم يبق موضع للشك، فقال الخواجة نظام الدين عبد الملك قوة هذه الأدلة في غاية الظهور أمان إن السلف حيث سلكوا طريقا والخلف لأجل الجام العوام ودفع تفرقة الاسلام أسبلوا السكوت عن زلل أولئك ومن المناسب عدم هتك ذلك الستر اه، قال صاحب المجالس: إن الحافظ آبرو نظرا لتعصبه لم يشأ أن يصرح بعجز الخواجة عبد الملك عن الجواب بل قال: وقعت مناظرات كثيرة بين الشيخ جمال الدين ومولانا نظام الدين عبد الملك فاحترمه مولانا عبد الملك احتراما عظيما وبالغ في تعظيمه (إنتهى كلامه)

(حياة العلامة الحلي ٦١)

ثم إن الملك الفاضل المؤيد أولجايتو محمد استدعى من حضرته تصنيف كتب في أصول الشيعة وفروعها، فصنف باستدعائه نهج الحق وكشف الصدق ومنهاج الكرامة وغيرهما.

أعقابه:

خلف عدة أولاد ذكورا وإناثا أرباب الفضل ورباته، أشهرهم وأجلهم الشيخ الإمام الهمام القدوة فخر الاسلام محمد صاحب كتاب الايضاح في شرح القواعد المتوفى
سنة ٧٧١.

من خدماته العلمية:

ثم إنه " قده " من على من بعده من المستفيدين بإقدامه على شرح كتب المتقدمين والتعليقة عليها. سيما مصنفات أستاذه في العلوم العقلية بحيث قال أستاذه المذكور في حقه على ما في بعض المجاميع المخطوطة ما لفظه: لو لم يكن هذا الشاب العربي، لكانت كتبي ومقالاتي في العلوم " كبخاتي " خراسان غير ممكنة من السلطة عليها " إنتهى ".

وينقل عن شيخه وخاله المحقق أنه وصفه بما يقرب من هذا بالنسبة إلى كتبه الفقهية والأصولية.

تبحره في بابي القضاء والفرائض:

رأيت بخط بعض العلماء الشوافع في مجموعة: وقد أطرى في الثناء على المترجم وأنه فاق علماء الاسلام في عصره في بابي القضاء والفرائض، لم ير له مثيل، ونقل

عنه مسائل عويصة ومعاضل مشكلة في هذين البابين.
ومليحة شهدت لها ضراتها * والفضل ما شهدت به الأعداء
نموذج من خطه الشريف.
قد أخذناها من مكتبة العلامة المرحوم صدر الأفاضل النصيري حشره الله مع مواليه ونشكر نجله الفاضل نصير الدين النصيري على إرساله تلك الصورة، وكان خط المترجم على ظهر كتاب مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق من تآليفه وقد قرأه عليه الشيخ شمس الدين محمد بن أبي طالب الآوي من تلاميذه والصورة هذه:

عبائر الإجازة
قرأ على هذا الكتاب مراصد العالم الفقيه الفاضل الكبير العلامة المحقق الدين ملك العلماء شمس الدين محمد بن أبي طالب الآوي أدام الله إفضاله وأعز إقباله قراءة بحث وإتقان ومعرفة وإيقان، وسألن عن مباحثه الكلامية، وقد أجزت له رواية هذا الكتاب وغيره عنى فليرو ذلك لمن شاء وأحب. كتب العبد الفقير إلى الله تعالى حسن
ابن يوسف بن المطهر الحلي مصنف الكتاب في رابع جمادى الأولى سنة عشر و سبعمأة بالسلطانية حماها الله تعالى، وصلى الله عليه سيدنا محمد وآله الطاهرين. " انتهى "
نموذج من شعره ونظمه
في الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني (ج ٢ ص ٧١ ط حيدرآباد) نسب إليه ما هذا لفظه: ولما وصل إليه كتاب ابن تيمية في الرد عليه كتب أبياتا أولها:
لو كنت تعلم كل ما علم الورى * طرا لصرت صديق كل العالم
" إنتهى ما في الدرر "
أقول: كتاب ابن تيمية هو منها ج السنة.
وفي الروضات (ص ١٧٧ في باب الحاء) نقل بيتا بعد ذلك البيت وهو هذا:
لكن جهلت فقلت إن جميع من * يهوى خلاف هويك ليس بعالم " إنتهى "
ونقل في الرياض هذين البيتين عنه أيضا: وقد رآهما في مجموعة ببلدة أردبيل
ليس (لست ظ) في كل ساعة أنا محتا * ج ولا أنت قادر أن تنيلا
فاغتنم حاجتي (خ ل عسرتي) ويسرك فاحرز * فرصة تسترق فيها الخليلا
أقول: قوله: فرصة تسترق الخ إشارة إلى كلمات مولينا أمير المؤمنين علي عليه السلام

استعط من شئت تكن أسيره، استغن عمن شئت تكن نظيره، أحسن إلى من شئت تكن أميره.

وفي الروضات في تلك الصفحة أيضا ما لفظه:

وله أيضا على ما في الرياض ما كتبه إلى العلامة الطوسي في صدر كتابه وأرسله إلى عسكر سلطان خدا بنده مسترخصا للسفر إلى العراق من السلطانية:

محبتي تقتضي مقامي * وحالتي تقتضي الرحيلا
هذان خصمان لست أقضي * بينهما خوف أن أميلا
ولا يزالان في اختصام * حتى نرى رأيك الجميلا

وصاياه التي حوت صنوف المكارم والفضائل:

منها ما أوصى به ولده فخر المحققين في آخر كتاب قواعد الأحكام (ص ٣٤٦ ط طهران)، وهذه صورتها:

إعلم يا بني أعانك الله على طاعته، ووفقك لفعل الخير وملازمته، وأرشدك إلى ما يحبه ويرضاه، وبلغك من الخير ما تأمله وتتمناه، وأسعدك في الدارين، وحباك بكل ما تقر به العين، ومد لك في العمر السعيد والعيش الرغيد، وختم أعمالك بالصالحات، ورزقك أسباب السعادات، وأفاض عليك من عظائم البركات، ووقاك الله كل محذور، ودفع عنك الشرور. إني قد لخصت لك في هذا الكتاب لب فتاوى الأحكام، وبينت لك فيه قواعد شرايع الاسلام بألفاظ مختصرة وعبارة محررة، و أوضحت لك فيه نهج الرشاد وطريق السداد، وذلك بعد أن بلغت من العمر الخمسين ودخلت في عشر الستين، وقد حكم سيد البرايا بأنها مبده اعتراك المنايا فإن حكم الله تعالى علي فيها بأمره، وقضى فيها بقدره، وأنفذ ما حكم به على العباد، الحاضر منهم والباد،

فإني أوصيك كما افترض الله تعالى علي من الوصية، وأمرني به حين إدراك المنية بملازمة تقوى الله تعالى، فإنها السنة القائمة، والفريضة اللازمة، والجنة الواقية والعدة الباقية، وأنفع ما أعده الإنسان ليوم تشخص فيه الأبصار، ويعدم عنه الأنصار عليك باتباع أوامر الله تعالى، وفعل ما يرضيه، واجتناب ما يكرهه، والانزجار عن نواهيه، وقطع زمانك في تحصيل الكمالات النفسانية، وصرف أوقاتك في اقتناء الفضائل العلمية، والارتقاء عن حضيض النقصان إلى ذروة الكمال، والارتفاع إلى أوج العرفان عن مهبط الجهال، وبذل المعروف، ومساعدة الإخوان، ومقابلة المسئ بالاحسان، والمحسن بالامتنان، وإياك ومصاحبة الأرذال، ومعاشرة الجهال، فإنها تفيد خلقا ذميما، وملكة ردية، بل عليك بملازمة العلماء، ومجالسة الفضلاء فإنها تفيد استعدادا تاما لتحصيل الكمالات، وتثمر لك ملكة راسخة لاستنباط المجهولات

وليكن يومك خيرا من أمسك، وعليك بالتوكل والصبر والرضاء، وحاسب نفسك في كل يوم وليلة، وأكثر من الاستغفار لربك، واتق دعاء المظلوم، خصوصا اليتامى والعجائز، فإن الله تعالى لا يسامح بكسر كسير، وعليك بصلاة الليل فإن رسول الله صلى الله عليه وآله حث عليها وندب إليها وقال: من ختم له بقيام الليل ثم مات فله الجنة،

وعليك بصلة الرحم فإنها تزيد في العمر، وعليك بحسن الخلق، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله

قال: إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم فسعوهم بأخلاقكم، وعليك بصلة الذرية العلوية، فإن الله تعالى قد أكد الوصية فيهم، وجعل مودتهم أجر الرسالة والارشاد فقال تعالى: قل لا أسئلكم عليه أجرا إلا المودة في القربى، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إني شافع يوم القيمة لأربعة أصناف ولو جاؤوا بذنوب أهل الدنيا، رجل نصر

ذريتي، ورجل بذل ماله لذريتي عند المضيق، ورجل أحب ذريتي باللسان و القلب، ورجل سعى في حوائج ذريتي إذا طردوا وشردوا.

وقال الصادق عليه السلام: إذا كان يوم القيمة نادى مناد: أيها الخلائق أنصتوا فإن محمدا

يكلمكم فينصت الخلائق، فيقوم النبي صلى الله عليه وآله، فيقول: يا معشر الخلائق من كانت له
عندي يد أو منة أو معروف فليقم حتى أكافيه، فيقولون: بآبائنا وأمهاتنا وأي
يد وأي منة وأي معروف لنا، بل اليد والمنة والمعروف لله ولرسوله على جميع
الخلائق، فيقول: بلى من آوى أحدا من أهل بيتي أو برهم أو كساهم من عري
أو أشبع جائعهم فلتقم حتى أكافيه، فيقوم أناس قد فعلوا ذلك، فيأتي النداء من عند الله
يا محمد يا حبيبي قد جعلت مكافأتهم إليك فاسكنهم من الجنة حيث شئت، فيسكنهم
في الوسيلة حيث لا يحجبون عن محمد وأهل بيته صلوات الله عليهم،
وعليك بتعظيم الفقهاء وتكريم العلماء، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من أكرم فقيها
مسلما لقي الله تعالى يوم القيامة وهو عنه راض، ومن أهان فقيها مسلما لقي الله تعالى
يوم القيامة وهو عليه غضبان، وجعل النظر إلى وجه العلماء عبادة، والنظر إلى
باب العالم عبادة، ومجالسة العلماء عبادة،
وعليك بكثرة الاجتهاد في ازدياد العلم والفقه في الدين، فإن أمير المؤمنين عليه السلام
قال لولده: تفقه في الدين فإن الفقهاء ورثة الأنبياء، وأن طالب العلم يستغفر له
من في السماوات ومن في الأرض حتى الطير في جو السماء والحوت في البحر،
وأن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضى به، وإياك وكتمان العلم ومنعه
عن المستحقين لبذله، فإن الله تعالى يقول: إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات
والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون
وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه، فمن
لم يفعل فعليه لعنة الله، وقال صلى الله عليه وآله لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها
أهلها فتظلموهم،
وعليك بتلاوة الكتاب (القرآن خ ل) العزيز والتفكر في معانيه وامتثال أوامره
ونواهيه، وتتبع الأخبار النبوية والآثار المحمدية، والبحث عن معانيها واستقصاء

النظر فيها، وقد وضعت لك كتبا متعددة في ذلك كله
هذا ما يرجع إليك وأما ما يرجع إلي ويعود نفعه علي، فإن تتعهدني بالترحم في بعض الأوقات، وأن تهدي علي ثواب بعض الطاعات، ولا تقلل من ذكري، فينسبك أهل الوفاء إلى الغدر، ولا تكثر من ذكري فينسبك أهل العزم إلى العجز، بل أذكرني في خلواتك وعقيب صلواتك، واقض ما علي من الديون الواجبة، والتعهدات اللازمة، وزر قبري بقدر الامكان، واقرء عليه شيئا من القرآن، وكل كتاب صنفته وحكم الله تعالى بأمره قبل إتمامه فأكمله وأصلح ما تجده من الخلل والنقصان والخطأ والنسيان، هذه وصيتي إليك، والله خليفتي عليك، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته.

هذا مضافا إلى ما نشاهد من وصاياه النافعة وكلماته الجامعة في ذيل الإجازات الشريفة لتلاميذه ومعاصريه، ومن رام الوقوف عليها والاستفادة منها فعليه بالمراجعة إلى تلك المظان، وبالجملة إنه " قده " حسنة من حسنات الزمان علما وعملا، زهدا وعبادة، نظما ونثرا، جمع الله فيه ضروب الفضائل وحلاه بصنوف الفواضل، فجدير لنا معاشر الشيعة أن نفتخر به إلى يوم القيامة.

وداده للذرية العلوية وخلوصه في مودتهم:

كان معروفا بالتفاني في حب السادة العلوية، والذرية الفاطمية، وله كلمات في هذا الباب أوردها في إجازاته الكثيرة الشهيرة.

منها قوله في أول الإجازة التي كتبها للسيد الأجل أبي الحسن علي بن زهرة الحلبي وغيره: فإن العبد الفقير إلى الله تعالى حسن بن يوسف بن علي بن المطهر غفر الله تعالى له ولوالديه وأصلح أمر داريه يقول: إن العقل والنقل متطابقان على أن كمال الإنسان هو بامتثال الأوامر الإلهية والانقياد إلى التكاليف الشرعية، وقد حث

الله تعالى في كتابه العزيز الحميد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، على مودة ذوي القربى وتعظيمهم والاحسان إليهم، وجعل مودتهم أجرا لرسالة سيد البشر الخ.
منها قوله في إجازته للسيد شمس الدين السابق ذكره: ومما من الله علينا أن جعل بيننا الذرية العلوية تبتهج قلوبنا بالنظر إليهم، وتقر أعيننا برؤيتهم، حشرنا الله على ودادهم ومحبتهم، وجعلنا من الذين أدوا حق جدهم الأمين في ذريته " الخ ".
ومنها ما ذكره في إجازته لبعض تلاميذه ولم يصرح باسم المستجيز، وجدتها بخطه الشريف على ظهر كتاب الفقيه لشيخنا الصدوق " قده " بقوله: وأوصيك بالوداد في حق ذرية البتول، فإنهم شفعائنا يوم لا ينفع مال ولا بنون، وأؤكد عليك بالتواضع في حقهم، والاحسان والبر إليهم، سيما في حق الشيوخ والصغار منهم، وعليك بالتجنب عما جعل الله لهم من الأموال وخصهم بها كرامة لجدهم رسول الله صلى الله عليه وآله.
إلى غير ذلك من الكلمات الحاكية عن صفاء سريرته وحسن طويته في حق العترة الطاهرة، وكفى بها شرفا وفخرا له.
مضافا إلى ما اجتمعت في وجوده الشريف من الخصال الحميدة، والصفات الملكوتية أكرم به من رجل حاز المكارم والعلى، وفاز بالقدح المعلى، وسبق على الأعاظم في مضامير الفضائل وميادين الكمالات، حشره الله مع ساداته الميامين الأئمة البررة الكرام آمين.
هذا ما وسعه المجال واقتضته الحال من ذكر ترجمته الشريفة، وهل هي إلا قطرة من يم ذخار، وقاموس تغرق فيه السفن، ولو ساعدتنا السواعد الإلهية والعنايات الربانية نؤلف كتابا حافلا وسفرا كافلا في ترجمته وسيرته وفضائله، خدمة للدين فإن الرجل كل الرجل كم له من خدمات للمذهب وإحياء معالم الشيعة وتجديد

دوارسها، حشره الله في زمرة المقربين ورزقنا شفاعته يوم الدين ووفقنا لأداء يسيرهن حقوقه آمين آمين.

حياة السلطان المؤيد الجايتو محمد الشهير بشاه خدا بنده

هو السلطان المؤيد الموفق الممدد غياث الدين الجايتو محمد المشتهر بخدا بنده ابن ارغون شاه بن أباقا خان بن هولاكو (هلاكو خ ل) خان بن تولوى (تولى خ ل) خان بن چنگيزخان، الملك المغولي الشهير، كان الجايتو من أعدل الملوك وأرأفهم وأبرهم للرعية، ذا شوكة ونجدة وعلو همة وحلم ووقار وسكينة وسلامة نفس وسخاء وكرم وسؤدد، وفقه الله للاستبصار، وانتقل إلى مذهب التشيع باختياره بعد ملاحظة أدلة الطرفين وكان استبصاره ببركة آية الله مولينا العلامة الحلي.

قال المؤرخ الجليل معين الدين النطنزي في كتابه منتخب التواريخ الذي شرع في تأليفه سنة ٨١٦ وأتمه سنة ٨١٧، وطبع بطهران ١٣٣٦ ما ملخصه: إن السلطان محمد

خدا بنده الجايتو كان ذا صفات جليلة وخصال حميدة، لم يقترف طيلة عمره فجورا و فسقا، وكان أكثر معاشرته ومؤانسته مع الفقهاء والزهاد والسادة والأشراف، مصر بلدة سلطانية وبنى فيها تربة لنفسه ذات قبة سامية عجيبة، وعينها مدفنا له، وفقه الله لتأسيس صدقات جارية، منها: أنه بنى ألف دار من بقاع الخير والمستشفيات ودور الحديث ودور الضيافة ودور السيادة والمدارس والمساجد و الخانقاهات بحيث أراح الحاضر والمسافر، وكان زمانه من خير الأزمنة لأهل الفضل والتقى، ملك الممالك، وحكم عليها سنة عشرة سنة، وكان من بلاد العجم إلى إسكندرية مصر، وإلى ما وراء النهر تحت سلطته، توفي سنة ٧١٧ أو ٧١٩ و دفن بمقبرته التي أعدها قبل موته في بلدة سلطانية إلى آخره.

وقال مولينا العلامة السعيد القاضي الشهيد في المجالس ما محصله: إن لفظة

(الجايتو) كلمة مغولية معناها بالفارسية (فرخنده)، وأن من آثار هذا السلطان بناء دار السيادة في أصفهان وكاشان وسيواس من بلاد الروم وفي مشهد أمير المؤمنين وبالشام وديار بكر وغيرها، وعين لهذه الأبنية عدة أوقاف، إلى أن قال: وراج حال أهل العلم والفضل في دولة هذا السلطان العادل بحيث رتب لهم مدرسة سيارة وكان ينتقل معه أين ما انتقل جماعة من العلماء والمدرسين والمشتغلين، كمولينا العلامة الحلي والمولى بدر الدين التستري والمولى نظام الدين عبد الملك المراغي والمولى برهان الدين والخواجة رشيد الدين والسيد ركن الدين الموصلي والكاتبي القزويني والكيشي وقطب الدين الفارسي وغيرهم، توفي ليلة عيد الفطر سنة ٧١٦.

وفي كتاب تحفة الأبرار (المخطوط في مكتبة العالم الفاضل السيد مهدي اللازوردي القمي) للعلامة آقا محمد جعفر الكرمانشاهي نقلا عن حمد الله المستوفي أنه أنشد في تاريخ وفاته:

از هفتصد وشانزده چو ماه گذشت * ازتاج وكلاه خسروى شاه گذشت

بگذشت وجهان بي وفا را بگذاشت * آگاه زحال خويش ناگاه گذشت

واستقر بعده ابنه السلطان أبو سعيد بن شاه خدا بنده، قال: وكان الجايتو من أفاضل الملوك، سريع الانتقال حاضر الجواب، وتحكى عنه في سرعة الذهن وحضوره غرائب وعجائب الخ.

كفى في جلالته وفضله ما ذكره مولينا العلامة في حقه في ديباجة كتاب استقصاء النظر (ص ٥ ط نجف) من قوله: وقد منحه الله بالقوة القدسية، وخصه بالكمالات النفسانية والقريحة الوقادة والفكرة الصحيحة النقادة، وفاق في ذلك على جميع الأمم، وزاد علما وفضلا على فضلاء من تأخر وتقدم، وألهمه الله العدل في رعيته والاحسان إلى العلماء من أهل مملكته، وإفاضة الخير والانعام على جميع الأنام،

إلى أن قال: لما أمرني بسطر الأدلة الدالة على أن للعبد اختيارا في أفعاله و
أنه غير مجبر عليها الخ.
وقال بعض أرباب التراجم ما لفظه: إن هذا الملك الجليل كان ذا فضل وأدب و شعر، وهو الذي اختار لنفسه مذهب الإمامية بعد التأمل والتعمل في دلائل فرق الاسلام وحجج المذاهب، وكان على هذه العقيدة الحقة إلى أن توفي.
أقول: والشاهد على ذلك كلمات الموثقين من المؤرخين والدراهم التي ضربت باسمه قبيل وفاته بأيام قلائل.
ثم اعلم أن لهذا الملك الجليل عدة بنين وبنات أشهرهم ابنه السلطان أبو سعيد، وله ولإخوته عقب متسلسل وذرية مباركة، فيهم الفقهاء والأمراء والشعراء وأرباب الفضل والحجى والورع والتقى، وقد ذكرت أسماء بعضهم في معاجم التراجم.
ولا يذهب عليك أنه بعد ما اختار التشيع لقب نفسه (بخدا بنده)، وبعض المتعصبين من العامة كابن حجر العسقلاني وغيره غيروا ذاك اللقب الشريف إلى (خربنده)، وذلك لحميتهم الجاهلية الباردة، ومن الواضح لدى العقلاء أن صيانة قلم المؤرخ وطهارة لسانه وعفة بيانه من البذاءة والفحش من الشرائط المهمة في قبول نقله والاعتماد عليه والركون إليه، ومن العجب أن بعض المتأخرين من الخاصة تبع تعبير القوم عن هذا الملك الجليل ولم يتأمل أنه لقب تنابزوا به، وما ذلك إلا لبغض آل الرسول الداء الدفين في قلوبهم، تلك الأحقاد البدرية والحنينية وإلا فما ذنب هذا الملك؟ بعد اعترافهم بجلالته وعدالته وشهامته ورقة قلبه، وحسن سياسته وتدبيره، وهاك صورة الدراهم التي ضربت باسمه في محيطها أسماء الأئمة الطاهرين عليهم الصلاة والسلام، وفي وسطها هذه الجمل (ضرب في أيام دولة

السلطان الأعظم مالك
رقاب الأمم الجايتو
سلطان غياث الدنيا
والدين خدا بنده محمد
خلد الله ملكه.
هذا ما أهمنا ذكره
في هذا المقام من
ترجمته، وتركنا
الكثير منها روما
للاختصار والتفصيل
يطلب من كتب
التواريخ كروضة الصفا
وحبيب السير وتاريخ
المغول وتواريخ بلاد
العجم وغيرها.

حياة الفضل بن روزبهان

هو المولى فضل الله بن روزبهان بن فضل الله الخنجي الشيرازي الأصفهاني ثم القاساني

كان من أعاظم علماء الشافعية في عصره، حكيما عارفا صوفيا محدثا شاعرا أديبا، له تآليف وتصانيف أشهرها الرد على نهج الحق، فرغ من تصنيفه سنة ٩٠٩ في مدينة قاسان بما وراء النهر كما صرح به في آخر الكتاب وسماه بإبطال نهج الباطل.

مشايخه

الشيخ عميد الدين الشيرازي، أخذ عنه العلوم العقلية والنقلية، والشيخ جمال الدين الأردستاني، إخذ عنه العرفان والتصوف، وسار وسلك بإرشاده ولازمه حتى توفي شيخ ببيت المقدس، وأخذ أيضا عن بعض تلاميذ المحقق الشريف الجرجاني وغيرهم.

قال الشيخ شمس الدين محمد السخاوي المصري في كتابه الضوء اللامع (جزء ٦ ص ١٧١ ط القاهرة) ما لفظه:

فضل الله بن روزبهان بن فضل الله الأمين، أبو الخير بن القاضي بأصبهان أمين الدين الخنجي الأصل الشيرازي الشافعي الصوفي، ويعرف بخواجه ملا. لازم جماعة كعميد الدين الشيرازي وتسلك بالجمال الأردستاني وتجرد معه، وتقدم في فنون من عربية ومعان وأصلين وغيرها، مع حسن سلوك وتوجه وتقشف ولطف عشرة و انطراح وذوق وتقنع، قدم القاهرة فتوفيت أمه بها، وزار بيت المقدس والخليل، ومات شيخه الجمال ببيت المقدس فشهد دفنه، وسافر إلى المدينة المنورة النبوية فجاور بها أشهرا من سنة سبع وثمانين (٨٨٧) ولقيني بها فسر بعد أن تكدر حين لم يجدني بالقاهرة، مع أنه حسن له الاجتماع بالخيضري، فما انشرح به وقرء على البخاري بالروضة وسمع دروسا في الاصطلاح واغتبط بذلك كله، وكان يبالغ في المدح بحيث عمل قصيدة يوم ختمه أنشدت بحضرتنا في الروضة أولها:

روى النسيم حديث الأحباء * فصح مما روى أسقام أحشائي
وهي عندي بخطه الحسن مع ما قيل نظما من غيره، وكذا عمل أخرى في ختم مسلم وقد قرأه على أبي عبد الله محمد بن أبي الفرج المراغي حينئذ أولها:
صححت عنكم حديثا في الهوى حسنا * أن ليس يعشق من لم يهجر الوسنا
وهي بخطه أيضا في ترجمته من التاريخ الكبير، وكتبت له إجازة حافلة افتتحتها بقولي: أحمد الله ففضل الله لا يجحد، وأشكره فحق له أن يشكر ويحمد، وأصلي على عبده المصطفى سيدنا محمد، ووصفته بما أثبته أيضا في التاريخ المذكور، وقال لي: إنه جمع مناقب شيخه الأردستاني، وأن مولده فيما بين الخمسين إلى الستين، ثم لقيني بمكة في موسمها فحج ورجع إلى بلاده مبلغا إن شاء الله سائر مقاصده و مراده. وبلغني في سنة سبع وتسعين أنه كان كاتبا في ديوان السلطان يعقوب لبلاغته وحسن إشارته. أقول: ومراده سنة ٨٩٧.
وقال في الروضات (ص ٥٠٠ الطبع الثاني بطهران) في باب الفاء ما لفظه:
فضل الله بن روزبهان بن فضل الله الخنجي الأصفهاني المعروف به (پاشا) كان من أعاظم علماء المعقول والمنقول، حنفي الفروع وأشعري الأصول، متعصبا لأهل مذهبه وطريقته، متصلبا في عداوة أولياء الله وأحبته، له كتب ومصنفات ورسائل و مؤلفات منها كتاب المقاصد في علم الكلام وكتاب إبطال الباطل في نقض كشف الحق الذي كتبه العلامة في مخالفات أهل السنة والإمامية في العقايد والأحكام، وهو الذي رد عليه القاضي نور الله التستري الشهيد الموثق الموفق في كتابه الموسوم بإحقاق الحق، وجعل الكلام فيه ثلاثة أرسام، أولها قال المصنف رفعه الله وثانيها قال الناصب خفضه الله وثالثها صورة رده شكر الله سعيه على ما ذكره الناصب المذكور وهو من أحسن الكتب المصنفة في الرد على علماء الجمهور
قال السيد نعمة الله الجزائري في مقاماته عند انجرار كلامه إلى ذكر مقابح علماء أهل السنة ورؤسائهم، ومن ذلك الناصبي المتأخر قاضي الحرمين الذي يزعم أن

جده من الأم السيد الشريف المشهور من الأب الفضل بن روزبهان المشهور، وهو الذي رد على العلامة كتابه كشف الحق ونهج الصدق بأقبح رد، وسلط الله عليه الإمام المتبحر السيد نور الله الشوشتري تغمده الله برحمته، وفرد كلامه بكتاب سماه إحقاق الحق، ما رأيت أحسن من هذا الكتاب لأن كل ما ذكر فيه من الرد على ذلك الناصبي من كتبهم وأحاديثهم. وكانت له بنت، فلما بلغت مبلغ النساء خطبها منه شرفاء مكة وعلماء الحرمين فقال بنتي هذه لا كفو لها، لأن سلطان العجم وإن كان علويا (أي السلطان الشاه إسماعيل الصفوي) إلا أنه من الرفضة، وسلطان الروم وإن كان من أهل السنة إلا أنه ليس بعلوي إلى آخر ما قال.

أقول: لا يخفى أن ابن روزبهان شافعي الفروع وليس بحنفي، كما صرح به شيخ إجازته شمس الدين السخاوي، وإنا لم نقف على من ذكر له كتابا في الكلام باسم المقاصد ولعله سقطت كلمة (شرح) قبل المقاصد، ويقال: إن له شرحا على مقاصد التفتازاني، وأن أصله من خنج من أكوار شيراز وسيأتي بيانه لاخنج من أكوار أردستان، وإن من تأليفاته تعليقة على الاحياء للغزالي وأخرى على الكشاف، و على شرح المواقف وعلى شرح الطوالع وعلى تفسير القاضي وعلى المحاكمات وعلى غيرها، ومن آثاره شرح على المقاصد في الكلام وكتاب في الإجازات وكتاب في ترجمة شيخه الأردستاني وسيرته، صرح به نفسه على ما نقل السخاوي وغيرها.

تلاميذ ابن روزبهان

منهم ابن أخيه محمد بن عبد الله بن روزبهان بن الفضل، قرء عليه الصحاح والعلوم العقلية، وروى عنه بالإجازة، رأيتها بطهران في مكتبة المرحوم بيان الملك الآشتياني وغيره.

وينبغي التنبيه على أمور.

منها إن الخنجي نسبة إلى (خنج) بضم الخاء المعجمة ثم النون ثم الجيم، وهي

من أكوار فارس لا إلى خنج من أعمال أردستان كما أسلفنا، وخنج فارس معرب (خنك) على ما ذكره الشريف الجليل المؤرخ الميرزا حسن (مهذب الدولة) الفسائي الشيرازي حفيد مولينا فخر الشيعة الإمامية السيد علي خان شارح الصحيفة في كتابه فارسنامه في (ج ٢ ص ١٩٧ ط تهران) وقال ما ترجمته ملخصا: إن خنج من مشاتي فارس واقعة في جنوب شيراز طولها من قرية (بغرد) بضم الباء الموحدة إلى قرية (كورده) خمسة عشر فراسخ، وعرضها من قرية (تنگباد) إلى قرية (چاه مينا) تسعة فراسخ محدودة من جانب الشرق بكورة (لار) وكورة (بيد شهر) ومن الشمال إلى بيد شهر أيضا إلى قرية (حكيم أفضل) ومن أشهر قراء خنج، أمين آباد، بغرد، بيخو، چاه طوس، شهرستان، جهلة، وغيرها.

وقال فيه ما ترجمته: إنه قد خرج من خنج جماعة من الأفاضل في الفنون العقلية والنقلية.

منهم الحكيم أفضل الدين محمد بن تامار بن عبد الملك الخنجي المتوفى في حدود سنة ٥٠٠، وقد شرح قانون الشيخ في الطب بشرح كان مورد الإفادة والاستفادة بين العلماء في الطب اليوناني.

ومنهم القاضي زين الدين علي بن روزبهان الخنجي المتوفى سنة ٧٠٧ بشيراز، ودفن في مدرسة شاهي، له كتاب المعتبر في شرح مختصر الأصول لابن الحاجب، أورده صاحب كتاب مزارات شيراز المسمى بحط الرحال وشد الإزار لزوار المزار فليراجع.

ومنهم الشيخ أويس بن عبد الله الخنجي المتوفى سنة ٧٩٠ بشيراز أورده في مزارات شيراز الخ.

ومنهم الشيخ روزبهان القاضي والد الفضل بن روزبهان الناصب الذي تنقل كلماته في هذا الكتاب كثيرا.

ومنهم عمه الشيخ محمد محيي الدين الذي يروي عنه ابن أخيه الفضل المذكور وغيرهم.
قال مهذب الدولة في فارسنامه (ص ١٩٧ ج ٢) ما ترجمته: إن أهل خنج سنيون وكانوا من المعاضدين لجيش الأفغان في تخريب بلدة شيراز، فلما استولى السلطان نادر شاه أخذهم بالنكال وخرب دورهم وقتل رجالهم، وكانت معمورة ذات مساجد وحمامات وبساتين وطواحن، وهي باقية إلى الآن على تلك الحالة الخربة الخ فليراجع.
ومنها كلمة روزبهان تنطق بها بفتح الباء الموحدة وهو من الأغاليط والصحيح كسرها.
ومنها أن لابن روزبهان عقب بمصر، ولار، والهند، وما وراء النهر توجد تراجم بعضهم في الكتب المؤلفة لأعيان القرن الحادي عشر والثاني عشر
ومنها أنه يظهر من الروضات أن الشريف الجرجاني جد المترجم من قبل أمه.
ومنها قد يعبر عن الفضل بن روزبهان بالقاساني فهو نسبة إلى قاسان من بلاد ما وراء النهر، لا قاسان معرب كاشان من بلاد العجم فلا تغفل.
ومنها تظهر من كلمات المترجمين له: أنه تصدى منصب القضاء بشيراز وأصفهان ومصر والحرمين وما وراء النهر وغيرها.
ومنها أن سلسلة تصوفه تنتهي إلى النقشبندية بواسطة شيخه جمال الدين الأردستاني.
ومنها أن مدفنه قاسان في ما وراء النهر، نص على ذلك في الاحقاق في مسألة اختيارية أفعال العباد، حيث قال في آخر كلامه ما لفظه: الحمد لله الذي فضح الناصب، ورفع عنه الأمان، وأوضح سوء عاقبته على أهل الايمان، حيث طرده من إيران وأماته في النيران أعني مظهر القهر من بلاد ما وراء النهر. وقال في موضع آخر، واغترب إلى بخارا بل هرب، وهناك نجمه الشوم قد غرب، وأن وفاته بعد

ظهور دولة السلطان المؤيد شاه إسماعيل واستيلائه على بلاد العجم، وذلك بعد أن فر هاربا من أصفهان كما يؤمي إليه في مبتدأ كلماته في الكتاب، وكذا تصريح القاضي به فراجع.

ومنها قد علم من كلمات السخاوي والروضات أن الرجل كان له لقبان (خواجة ملا - پاشا).

مما يؤسف عليه:

أن هذا الرجل ترك سلوك الأدب في التصنيف والتأليف، واتخذ بدله بذاءة اللسان، وخشونة الكلام، ورطانة العوام، والتكلم بما لا يعنى، والتفوه بما يوجب سخط الرب، ولوم العقلاء، وتقبيح العقل، عصمنا الله منها بجاه نبيه وجعلنا ممن يراعي الانصاف ويتجنب عن الاعتساف في مضمار البحث والخوض في المطالب العلمية. آمين آمين.

شعره ونظمه:

وله شعر كثير، فمنه قوله في مديح أهل البيت عليهم السلام.

شم المعاطس من أولاد فاطمة * علوا رواسي طود العز والشرف
فاقوا العرانين في نشر الندى كرما * بسمح كف خلا من هجنة السرف

إلى آخر ما يأتي في ص ٢٨ من الكتاب فراجع.

ومن شعره في مديح الأئمة عليهم السلام على ما صرح به في كتاب الرد على نهج الحق في أوائل المطلب الثاني في بيان فضيلة الزهراء وأولادها عليهم السلام قوله:

سلام على المصطفى المجتبى * سلام على السيد المرتضى
سلام على ستنا فاطمة * من اختارها الله خير النساء

سلام من المسك أنفاسه * على الحسن الألمعي الرضا
سلام على الأوزعي الحسين * شهيد ثوى (ر مى خ ل) جسمه كربلا
سلام على سيد العابدين * علي بن الحسن الزكي المجتبى
سلام على الباقر المهتدى * سلام على الصادق المقتدى
سلام على الكاظم الممتحن * رضي السجايا إمام التقى
سلام على الثامن المؤتمن * علي الرضا سيد الأصفيا
سلام على المتقي التقي * محمد الطيب المرتجى
سلام على الأريحي النقي * على المكرم هادي الورى
سلام على السيد العسكري * إمام يجهز جيش الصفا
سلام على القائم المنتظر * أبي القاسم العرم نور الهدى
سيطلع كالشمس في غاسق * ينحيه (ينجيه خ ل) من سيفه المنتضى
ترى يملأ الأرض من عدله * كما ملئت جور أهل الهوى
سلام عليه وآبائه * وأنصاره ما تدوم (تدور خ ل) السما

ولمولانا القاضي الشهيد مقالة في حق هذه الأبيات وأنها كيف صدرت من هذا الرجل مع نصبه وبغضه.

ومن شعره في حق مولينا العلامة في باب المطاعن في آخر المطلب الثالث وقد أساء الأدب بالنسبة إلى قدسي ساحته الشريفة قوله:

أجبنا عن مطاعن رافضي * على الأحلاف (الأخلاف خ ل) والأصحاب طاعن
فيلعنه الزكي إذا رآه * فصيرنا مطاعنه ملاعن

وقد أجاب عنه نظما القاضي الشهيد " قده "

ومن شعره على ما في الاحقاق في باب المطاعن قوله:

من يكن تاركا ولاء عليا * لست أدعوه مؤمنا وزكيا
كيف بين الأنام يذكر سبا * للذي كان للنبي وصيا
ليس قولي لفاعل السب إلا * لعن الله من يسب عليا
والعجب منه يلعن من سب عليا ويلتزم بزعامة من سبه وخلافته على المسلمين!
ومن شعره قوله:
لعصابة تركوا الجماعة وارأموا * في الاعتزال لهم نفوس بالهة
في خلق أعمال الورى قد أشركوا * مثل المجوس تفوهوا بالآلهة
وقد أجاب عنه القاضي الشهيد " قده " نظما بما سيأتي.
ومن شعره قوله في الرد على من ذهب إلى الحسن والقبح العقليين:
يا من يقول لدى تقرير مذهبه * بالحسن والقبح موجودين بالعقل
فالعقل يحكم أن الحسن مفقود * والقبح فيك لموجود من الجهل
وأجاب عنه القاضي نظما بما سيأتي.
ومن شعره قوله:
تمجس رافضي ذو اعتزال * بخلق الفعل بين المسلمينا
فواعجبا من التمجيس منهم * مجوسي يمجس مؤمنينا
ومن شعره قوله في حق مولينا العلامة:
لقد طولت والتطويل حشو * وفي ما قلته نفع قليل
وقالوا الحشو لا التطويل لكن * كلامك كله حشو طويل
وأجاب عنه القاضي الشهيد " قده " نظما بأحسن جواب.
ومن شعره قوله في حق مولينا العلامة:
إذا ما رأى طيبا في الكلام * بقاذورة الكذب قد دلسه
يخلط بالطهر أنجاسه * فابن المطهر ما أنجسه

وقد أجاب عنه القاضي نظما بخير جواب سيأتي نقله:
ومن شعره قوله في الرد على المعتزلة:
ظهر الحق من الأشعر والنور جلي * طلع الشمس ولكن عمي المعتزلي
وأجابه القاضي " قده " نظما بما سيأتي.
ومن شعره قوله في قصيدة أنشأها يوم ختم قراءة صحيح البخاري على السخاوي المصري:
روى النسيم حديث الأحباء * فصح مما روى أسقام أحشائي - الخ
ومنه قوله في قصيدة عملها في ختم قراءة صحيح مسلم:
صححت عنكم حديثا في الهوى حسنا * أن ليس يعشق من لم يهجر الوسنا - الخ
وقد مر نقله من السخاوي.
(حياة مولينا القاضي الشهيد)
هو الإمام المؤيد المسدد المتبحر النحرير خريت المناظرة والكلام، بحاثة آل الرسول، الطائر الصيت اللسن المنطيق، سيف الشيعة ورمحها الرديني العضب المسلول، المحدث الفقيه الأصولي المتكلم النظار الأديب الشاعر الزاهد مولينا السيد نور الله ضياء الدين أبو المجد المشتهر بالأمير سيد علي ما في رياض العلماء نقلا عن شرحه لدعاء الصباح والمساء لأمير المؤمنين عليه السلام ابن العلامة محمد شريف الحسيني المرعشي التستري الشهيد حشره الله مع سيد الشهداء وإمام السعداء في أعلى عليين.
ميلاده الشريف:
ولد في بلدة تستر من خوزستان سنة ٩٥٦ وبها نشأ وتربى.
أمه:
الشريفة الجليلة فاطمة المرعشية بنت عمه كما في المشجرة المرعشية.

والده:
العلامة الحبر الجليل في العلوم السمعية والعقلية السيد شريف الدين، كان من تلاميذ الشيخ الفقيه إبراهيم بن سليمان القطيفي، ونقل مولينا العلامة المجلسي صورة إجازة شيخه في حقه، وتاريخ اختتامها ٩٤٤ وذلك بعد قرائته كتاب الارشاد في الفقه عليه، ووصفه في تلك الإجازة بكل جميل وأطرى في الثناء عليه و تبجيله " انتهى "، ولهذا السيد تآليف وتصانيف، منها رسالة حفظ الصحة في الطب رسالة في إثبات الواجب تعالى، رسالة في شرح الخطبة الشقشقية، رسالة في الانشاء آت
والمكاتيب، رسالة في علم البحث والمناظرة، رسالة في مناظرة الورد الأحمر مع النرجس، تعليقة على شرح التجريد.
وقال في الرياض في ترجمة صاحب الاحقاق ما لفظه: وقد كان أبوه أيضا من أكابر العلماء، وقد ينقل عن بعض مؤلفاته ولده هذا في بعض تصانيفه، وكان معاصرا لا ميرزا مخدوم الشريفي صاحب نواقض الروافض وكان شاعرا ومن شعره على ما نسبه إليه نجله القاضي الشهيد قوله

خواهى كه شود خصم تو عاجز زسخن * مى بند بكار قول پيران كهن
خصم از سخن تو چون نگردد ملزم * أو را بسخن هاى خودش ملزم كن

ومن شعره قوله:

گر خون تو ريخت خصم بد گوهر تو * شد خون تو سرخ روئى محشر تو
سوزد دل از آنكه كشته گشتى وچو شمع * جز دشمن تو كس نبود بر سر تو

قال في المشجرة المرعشية: إنه توفي بتستر وقبر بها في مقبرة جده السيد نجم الدين محمود المرعشي صاحب المزار المشهور في تستر.
نسبه الشريف:
هو السيد المؤيد الشهيد ضياء الدين القاضي نور الله، بن شريف الدين، بن ضياء

الدين نور الله، بن محمد شاه، بن مبارز الدين مانده، بن الحسين جمال الدين، بن نجم الدين أبي علي محمود، المهاجر من طبرستان إلى تستر، وهو ابن أحمد بن تاج الدين الحسين، بن أبي المفاخر محمد، بن علي أبي الحسن، بن أبي علي أحمد، ابن أبي طالب، بن أبي إسماعيل إبراهيم، بن أبي الحسين يحيى، بن أبي عبد الله الحسين، بن أبي علي محمد، بن أبي علي حمزة، بن علي المامطري القاضي، بن أبي القاسم حمزة، بن أبي الحسن علي المرعشي الذي إليه ينتهي نسب كل مرعشي في العالم، وبه اشتهروا، وهو ابن عبد الله أبي جعفر أمير العراقين (أمير العاقين خ ل) كما في تذكرة العبيد لي، وهو ابن محمد السليق أبي الكرام يعرف بالمحدث الخطيب، ابن الحسن المحدث أبي محمد الحكيم، بن أبي عبد الله الحسين الأصغر، بن الإمام علي زين
العابدين وسيد الساجدين سلام الله عليه.

أولئك آبائي فجئني بمثلهم * إذا جمعتنا يا جرير المجامع

نسب تضائلت المناسب دونه * والبدر من فخره في بهجة وضياء

تحصيله العلوم والفضائل

قال والدي العلامة " قده " في المشجرة ما محصله: إن المترجم أخذ العلوم الآلية ببلدة تستر عن أفاضلها، ومنهم والده المكرم السيد شريف الدين، ثم شرع في قراءة الكتب الأربعة، وكتب الفقه وأصوله والكلام عليه أيضا، ثم انتقل في سنة ٩٧٩ إلى مشهد الرضا عليه السلام فألقى عصا السير به وحضر في درس العلامة المحقق
المولى عبد الواحد التستري، وكان من مشاهير أهل الفضل بتلك البلدة المقدسة وغيره من الفطاحل، ثم انتقل سنة ٩٩٣ إلى الديار الهندية فانسلك في سلك المقربين من السلطان (أكبر شاه)، ورقى أمره وحسن حاله جاها ومالا ومنالا، فنصبه الملك المذكور للقضاء والافتاء.

كلمات العلماء في حقه
قال علامة التاريخ وراوية السير والرجال والتراجم مولانا الميرزا عبد الله أفندي في المجلد الخامس من رياض العلماء في حق المترجم ما محصله: إنه صاحب التصانيف الكثيرة الجيدة والتآليف العزيزة (الغريزة خ ل) الحسنة المفيدة، وهو " قده "
فاضل عالم دين صالح علامة فقيه محدث بصير بالسير والتواريخ جامع الفضائل ناقد في
كل العلوم، شاعر منشي مجيد في قدره، مجيد في شعره، وله يد في النظم بالفارسية، وله أشعار و
قصائد في مدح الأئمة، وله ديوان شعر وكان من عظماء دولة السلاطين الصفوية، إلى أن قال:
وله في جميع العلوم سيما في مسألة الإمامة تصانيف جيدة، وقد صدع بالحق الصريح والصدق الفصيح، تقريرا وتحريرا، نظما ونثرا، وجاهد في إعلاء كلمة الله، وباهر (ظاهر خ ل) بإمامة عترة رسول الله، حتى أن استشهد جورا في بلدة لاهور من بلاد هند، وهو أول من أظهر التشيع في بلاد الهند من العلماء علانية إلى آخر ما قال.
ثم شرح في تعداد مصنفاته.
وقال مولينا العلامة صاحب الوسائل في أمل الأمل (ص ٥١٢ الملحق في الطبع برجال الأسترآبادي) في حق المترجم ما لفظه:
فاضل عالم علامة محدث، له كتب منها إحقاق الحق الخ.
وقال في الروضات (ص ٧٣١ ط الثاني) نقلا عن صاحب صحيفة الصفا ما لفظه:
كان محدثا متكلما محققا فاضلا نبيلا علامة، له كتب في نصرة المذهب ورد المخالفين.
وقال أيضا (ص ٥٠١) نقلا عن السيد الجزائري في كتاب المقامات وسلط الله عليه (أي ابن روزبهان) الإمام المتبحر السيد نور الله الشوشتري تغمده الله برحمته، فرد كلامه بكتاب سماه إحقاق الحق ما رأيت أحسن منه في موضوعه، الخ.
وقال في كتاب شهداء الفضيلة (٧١ ط نجف) في حقه: كعبة الدين ومناره، ولجة العلم وتياره، بلج المذهب السافر، وسيفه الشاهر، وبنده الخافق، ولسانه

الناطق، أحد من قيظه المولى للدعوة إليه، والأخذ بناصر الهدى، فلم يبرح باذلا كله في سبيل ما اختاره له ربه، حتى قضى شهيدا، وبعين الله ما هريق من دمه الطاهر، هبط البلاد الهندية فنشر فيها الدعوة وأقام حدود الله وجلى ما هنالك من حلك جهل دامس، ببلج علمه الزاهر، ولعله أول داعية فيها إلى التشيع والولاء الخالص، تجد الثناء عليه متواترا في أمل الأمل، ورياض العلماء وروضات الجنات والإجازة الكبيرة لحفيد السيد الجزائري، ونجوم السماء والمستدرك، والحصون المنيعة، وغيرها من المعاجم.

وقال العلامة السيد إعجاز حسين أخو صاحب العبقات في كتاب كشف الحجب (ص ٢٧ ط كلكته) بعد ذكر اسمه والثناء عليه ما لفظه:

أقول: لما تشرفت بزيارة قبره الشريف في بلدة (آگره) شهر صفر سنة إحدى وسبعين ومأتين وألف، رأيت مكتوبا على قبره أعلى الله مقامه أنه قتل شهيدا في عهد (جهانگير) في سنة تسع عشر بعد الألف، صنف كتاب الإحقاق في مدة يسيرة وأيام قليلة، لا يكاد أحد أن ينسخه فيها فضلا عن أن يصنفه.

قال المولوي رحمن علي صاحب الهندي، في كتاب تذكرة علماء الهند (ص ٢٤٥ ط لكهنو) ما هذا لفظه: قاضي نور الله شوشتري شيعي مذهب بصفت عدالت و نيك نفسي وحيا وتقوى وحلم وعفاف موصوف، وبعلم وجودت فهم وحدت طبع وصفاى قريحه معروف بود، صاحب تصانيف لائقه، از آنجمله كتاب مجالس المؤمنين

است، توقيعى بر تفسير مهمل شيخ فيضى نوشته است كه از حيز تعريف وتوصيف بيرون است، طبع نظمى داشت، بوسيلة حكيم أبو الفتح بملازمت أكبر پادشاه پيوست، شيخ معين قاضى لاهور كه بوجه ضعف پيرانه سالى معزول شده بجايش قاضى نور الله بعهده قضاى لاهور از حضور أكبرى منصور گرديد، وانصرام آن عهده بديانت وأمانت كرده در سن (اى سنة) هزار ونوزده هجرى وفات يافت. " انتهى "

وقال المولى نظام الدين أحمد بن محمد مقيم الهروي في تاريخه الموسوم (بطبقات أكبري ص ٣٩٢ المطبوع في مطبعة نول كشور) ما لفظه:
قاضى نور الله اثنى عشرى شوشترى امروز بقضاء لاهور مشغول است وبديانت وأمانت
وفضائل وكمالات اتصاف دارد.
وذكره محمد عبد الغني خان في كتاب تذكرة الشعراء (ص ١٣٩ ط على گره ط)
وقال العلامة السيد عبد الحي بن فخر الدين الحسيني في الجزء الخامس من كتاب نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر (ص ٤٢٥ ط حيدر آباد) ما لفظه: السيد الشريف نور الله بن شريف بن نور الله الحسيني المرعشي التستري المشهور عند الشيعة
بالشهيد الثالث، ولد سنة ست وخمسين وتسعمأة بمدينة تستر ونشأ بها، ثم سافر إلى المشهد وقرء العلم على أساتذة ذلك المقام، ثم قدم الهند وتقرب إلى أبي الفتح ابن عبد الرزاق الكيلاني، فشفع له عند أكبر شاه، فولاه القضاء بمدينة لاهور، فاستقل إلى أيام جهانگير، وكان يخفي مذهبه عن الناس تقية ويقضي على مذهبه مظهرا أنه يقضي على المذاهب الأربعة عندما يظهر له الدليل، وكان يصنف الكتب في المذهب، ويشنع على الأشاعرة تشنيعا بالغا، كما فعل في إحقاق الحق ومجالس المؤمنين، وكان يخفي مصنفاته عن الناس ويبالغ في الاخفاء حتى وصل مجالس المؤمنين إلى بعض العلماء فعرضه على جهانگير إلى آخر ما قال، وفي الختام ذكر بعض مصنفاته وسنة وفاته وشهادته ومدفنه بآكرة " انتهى "
وقال النواب الفاضل السيد علي حسن خان البهوپالي في كتابه (صبح گلشن) (ص ط ٥٥٩ شاهجهاني الكائنة في بلدة بهوپال) ما لفظه:
نوري قاضي نور الله از سادات شوشتر وعلماء نامور فرقه إثنى عشريه بود ودر عهد أكبر پادشاه بهندوستان رسيد واز حضور شاهي بعهده قضاء دار الحكومة لاهور مأمور
گرديد وبتأليف مجالس المؤمنين وإحقاق الحق پرداخت إلى آخر ما قال.

وقال في (كشف الحجب ص ٢) حول كتاب إبداء الحق في جواب الصواعق المحرقة و
أنه ليس من تصانيف القاضي الشهيد ما لفظه: وأيضا لا يضاهي بيان هذا الكتاب بيان هذا العلامة النحرير ولا أسلوبه البالغ إلى أقصى المراتب في البلاغة وجودة التقرير، فلعله لابنه أو لبعض تلاميذه.

مشايخه

أخذ عن عدة من أعيان العلماء. منهم والده العلامة السيد محمد شريف الدين، وقد مرت ترجمته الشريفة، أخذ عنه العلوم الآلية والفقه والحديث والتفسير والكلام والرياضيات وغيرها.

ومنهم المولى عبد الواحد بن علي التستري نزيل مشهد الرضا عليه السلام وكان عمدة تلمذه لديه، وأكثر قرائته عليه، أخذ عنه الفقه وأصوله والكلام والحديث والتفسير وغيرها.

ومنهم المولى محمد الأديب القاري التستري، قرء عليه العلوم الأدبية وتجويد القرآن الشريف.

ومنهم المولى عبد الرشيد التستري ابن الخواجة نور الدين الطبيب صاحب كتاب مجالس الإمامية في الاعتقاديات المتخذة من الكتاب والسنة، وعندنا منه نسخة، وعلى ظهرها أن المؤلف من مشائخ صاحب مجالس المؤمنين ومجيزه في الرواية. وفي بعض المجاميع أنه كان من تلاميذ المترجم.

ويمكن أن يكون كل منهما أستاذا لصاحبه في بعض العلوم والله أعلم

ويظهر من الرياض أن المترجم أخذ عن المولى عبد الوحيد التستري، ويظن اتحاده مع المولى عبد الواحد المذكور فتأمل.

تلاميذه ومن يروي عنه:

منهم العلامة السيد شريف ابن صاحب الترجمة، وكان من أفاضل عصره، أخذ عن

والده وعن المولى عبد الله التستري وعن شيخنا البهائي، وله حاشية على تفسير البيضاوي توفي سنة ١٠٢٠.

ومنهم العلامة السيد محمد يوسف ابن صاحب الترجمة.

ومنهم العلامة الشيخ محمد الهروي الخراساني على ما في المشجرة المرعشية الكبيرة.

ومنهم المولى محمد علي الكشميري الأصل الرضوي المسكن رأيت إجازة من القاضي الشهيد في حقه صرح فيها بكونه من تلاميذه.

ومنهم السيد جمال الدين عبد الله المشهدي المجاز من القاضي بشراكة الكشميري المذكور وغيرهم.

ومنهم على ما ذكره بعض السيد علاء الملك ابن صاحب الترجمة.

مصنفاته ومؤلفاته:

وهذا السيد الجليل ممن وفقه الله تعالى بكثرة التأليف والتصنيف المشفوعة بجودة التحرير وسلاسة التعبير والتقرير، جزلة العبارة، لطيفة الإشارة، مليحة البيان، الآخذة بمجامع القلوب، منيرة الأبصار، جاذبة الأفئدة، وقد سرد أسمائها العلامة النحرير راوية التراجم والسير مولينا الميرزا عبد الله الأفندي وصاحب المشجرة المرعشية والعلامة والدي المبرور السيد شمس الدين محمود الحسيني المرعشي المتوفى ١٣٣٨ في كتابه مشجرات العلويين (مخطوط) ونحن نقلنا عن هذه الكتب الثلاث وأضفنا إليها ما وقفنا عليه من تآليفه التي لم تذكر في تلك الزبر، وسردنا الأسماء

التي وقفنا عليها، وأنا على يقين من أنه قد بقيت عدة من تآليفه لم نقف عليها ولا على أسمائها في معاجم التراجم، فإن هذا المولى الشهيد مجيد مجيد في فن التحرير، مكثر معدود في طبقة المكثرين المحققين، ومن محاسنه حسن خطه و جودته بحيث يعد من الخطاطين، ومن محاسنه أيضا صحة كتاباته وخلوها من

الغلط والتحريف ودقته في تصحيحه كما هو غير خفي على من وقف ونظر إلى تلك الآثار، وهاهي أسماء الكتب:

١ - إحقاق الحق وقد طبع ثلاث مرات.

٢ - أجوبة مسائل السيد حسن الغزنوي.

٣ - إلزام النواصب في الرد على الميرزا مخدوم الشريفي وقد ترجمه الأستاذ العلامة الآية الميرزا محمد علي الچهاردهي وطبعت باهتمام حفيده الفاضل المعاصر الميرزا مرتضى المدرسي.

٤ - إلقام الحجر في الرد على ابن الحجر.

٥ - بحر الغدير في إثبات تواتر حديث الغدير سندا ونصيته دلالة.

٦ - البحر الغزير في تقدير الماء الكثير تصدى فيه لتحقيق مقدار الكر بالوزن والمساحة.

٧ - تفسير القرآن في مجلدات وهو عجيب في بابه.

٨ - كتاب في تفسير آية الرؤيا.

٩ - تحفة العقول.

١٠ - حل العقول.

١١ - حاشية على شرح الكافية للجامي في النحو.

١٢ - حاشية على حاشية الچلپي على شرح التجريد للأصفهاني.

١٣ - حاشية على المطول للتفتازاني.

١٤ - حاشية على رجال الكشي حوت فوائد غزيرة في الرجال.

١٥ - حاشية على تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي لم يتمها.

١٦ - حاشية على كنز العرفان للفاضل المقداد في آيات الأحكام.

١٧ - حاشية على حاشية تهذيب المنطق للدواني.

١٨ - حاشية على مبحث عذاب القبر من شرح قواعد العقايد.

١٩ - حاشية على شرح المواقف في الكلام.
٢٠ - حاشية على رسالة الأجوبة الفاخرة.
٢١ - حاشية على شرح تهذيب الأصول.
٢٢ - حاشية على مبحث الجواهر من شرح التجريد للعلامة.
٢٣ - حاشية على تفسير البيضاوي.
٢٤ - حاشية على إلهيات شرح التجريد.
٢٥ - حاشية على الحاشية القديمة.
٢٦ - حاشية على حاشية الخطائي في علوم البلاغة
٢٧ - حاشية أخرى على تفسير البيضاوي.
٢٨ - حاشية على شرح الهداية في الحكمة.
٢٩ - حاشية على شرح الشمسية لقطب الدين في المنطق.
٣٠ - حاشية على قواعد العلامة في الفقه.
٣١ - حاشية على التهذيب لشيخ الطائفة " قده "
٣٢ - حاشية على خطبة الشرايع للمحقق الحلي.
٣٣ - حاشية على الهداية في الفقه الحنفي.
٣٤ - حاشية على شرح الوقاية في الفقه الحنفي.
٣٥ - حاشية على شرح رسالة آداب المطالعة.
٣٦ - حاشية على شرح تلخيص المفتاح المعروف بالمختصر.
٣٧ - حاشية على شرح الچغميني في الهيئة.
٣٨ - حاشية على المختلف للعلامة في الفقه.
٣٩ - حاشية على إثبات الواجب الجديد للدواني.
٤٠ - حاشية على تحرير أقليدس في الهندسة.

٤١ – حاشية على خلاصة العلامة في الرجال.
٤٢ – حاشية على خلاصة الحساب للبهائي.
٤٣ – حاشية على مبحث الأعراض من شرح التجريد.
٤٤ – حاشية على رسالة البدخشي في الكلام.
٤٥ – حاشية على حاشية شرح التجريد.
٤٦ – حاشية على باب شهادات قواعد العلامة.
٤٧ – حاشية على شرح العضدي في الأصول.
٤٨ – حاشية على شرح الإشارات للمحقق الطوسي في الحكمة.
٤٩ – دلائل الشيعة في الإمامة بالفارسية.
٥٠ – ديوان القصائد.
٥١ – ديوان الشعر.
٥٢ – دافعة الشقاق. (دافعة النفاق خ ل).
٥٣ – الذكر الأبقى.
٥٤ – رسالة لطيفة.
٥٥ – رسالة في تفسير آية إنما المشركون نجس.
٥٦ – رسالة في أمر العصمة.
٥٧ – رسالة في تجديد الوضوء.
٥٨ – رسالة في ركنية السجدتين.
٥٩ – رسالة في ذكر أسامي وضاعي الحديث وبيان أحوالهم.
٦٠ – رسالة في رد شبهة في تحقيق العلم الإلهي.
٦١ – رسالة في رد بعض العامة حيث نفي عصمة الأنبياء.
٦٢ – رسالة في لبس الحرير.

(حياة القاضي الشهيد ٩٢)

٦٣ – رسالة في نجاسة الخمر.
٦٤ – رسالة في مسألة الكفارة.
٦٥ – رسالة في غسل الجمعة.
٦٦ – رسالة في تحقيق فعل الماضي
٦٧ – رسالة في حقيقة الوجود. ورسالة أخرى في أنه لا مثل له.
٦٨ – اللمعة في صلاة الجمعة أثبت فيها حرمتها في زمن الغيبة.
٦٩ – النور الأنور الأزهر في تنوير خفايا رسالة القضاء والقدر للعلامة الحلي قال في الرياض: هو كتاب حسن جدا وقد رد فيه رسالة بعض علماء الهند من أهل السنة ممن عاصرناه وتوفي في عصر هذا السيد الخ، أقول فرغ من تصنيفه سنة ١٠١٨.
٧٠ – رسالة في يوم بابا شجاع الدين نسبها إليه السيد ميرزا محمد رضا واقعه نويس في تفسيره نقلا عن السيد ماجد البحراني عن المولى عبد الرشيد التستري و نقلها بتمامها فيه.
٧١ – رسالة في تفسير قوله تعالى: فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام، في سورة الأنعام وتعرض فيها لدفع كلام النيسابوري في تفسيره.
٧٢ – الرسالة المسحية مبسوطة ذكر فيها أدلة طائفة الشيعة وأهل السنة في مسألة غسل الرجلين ومسحهما.
٧٣ – رسالة على حاشية التشكيك من جملة الحواشي القديمة.
٧٤ – رسالة في رد رسالة الكاشي.
٧٥ – رسالة متعلقة بقول المحقق الطوسي تخلف الجوهرية.
٧٦ – رسالة في الجواب عن اعتراض بعض من اعترض من العامة على القاضي في حاشية الوقاية.
٧٧ – رسالة في حل بعض المشكلات.

٧٨ – رسالة في الرد على رسالة الدواني حيث ذهب إلى تصحيح إيمان فرعون.
٧٩ – رسالة في الأدعية.
٨٠ – رسالة في الأسطرلاب تشتمل على مأة باب بالفارسية. قال صاحب الرياض في هامش ترجمة القاضي ما لفظه: إن المحقق الطوسي صنف في الأسطرلاب أولا بيست باب بالفارسية ثم صنف ركن الدين پنجاه باب في الأسطرلاب ثم صنف القاضي صد باب، وصنف الشيخ البهائي هفتاد باب وكلها بالفارسية.
٨١ – رسالة في أن الوجود لا مسألة له (لا مثل له خ ل).
٨٢ – رسالة في رد مقدمات ترجمة الصواعق المحرقة.
٨٣ – رسالة في بيان أنواع الكم.
٨٤ – رسالة في رد إيرادات أوردت في مسائل متنوعة.
٨٥ – رسالة في جواب شبهات الشياطين، قال في كشف الحجب: إنه رد لبعض شبهات
شياطين أمة رسول الله.
٨٦ – رسالة في مسألة الفأرة.
٨٧ – رسالة في وجوب المسح على الرجلين دون غسلهما. والظاهر اتحادها مع المذكور قبيل هذا.
٨٨ – رسالة في تنجس الماء القليل بالملاقات مع النجاسة رد فيها على الأمير معز الدين محمد الأصفهاني الصدر الأعظم حيث ذهب إلى عدم الانفعال تقوية لمذهب ابن أبي عقيل.
٨٩ – رسالة في الكليات الخمس.
٩٠ – رسالة أنموذج العلوم ذكر فيه عدة مسائل من العلوم المختلفة.
٩١ – رسالة في إثبات التشيع للسيد محمد نوربخش.
٩٢ – رسالة في شرح كلام القاضي زاده. الرومي في الهيئة.

٩٣ - رسالة في شرح رباعي الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير.
٩٤ - الرسالة الجلالية.
٩٥ - رسالة في علمه تعالى.
٩٦ - رسالة في جواز الصلاة فيما لا تتم الصلاة فيه وحده.
٩٧ - رسالة في حل عبارة القواعد للعلامة (إذا زاد الشاهد في شهادته أو نقص قبل الحكم).
٩٨ - رسالة أنس الوحيد في تفسير سورة التوحيد.
٩٩ - رسالة رفع القدر.
١٠٠ - رسالة في الرد على ما ألف تلميذ ابن همام في نداء الجمعة بالشفعوية (الشافعية)
١٠١ - رد ما ألف تلميذ ابن همام في اقتداء الجمعة بالشفعوية ويظن اتحادها مع ما قبلها.
١٠٢ - رسالة في النحو.
١٠٣ - السبعة السيارة
١٠٤ - السحاب المطير في تفسير آية التطهير.
١٠٥ - شرح على مبحث التشكيك من شرح التجريد.
١٠٦ - شرح گلشن راز شبستري.
١٠٧ - شرح دعاء الصباح والمساء لعلي عليه السلام بالفارسية فرغ منه سنة ٩٩٠ ألفه باسم
العلوية خيرات بيگم من بنات الملوك.
١٠٨ - شرح مبحث حدوث العالم من أنموذج العلوم للدواني.
١٠٩ - شرح الجواهر.
١١٠ - شرح خطبة حاشية القزويني على العضدي.
١١١ - شرح رسالة إثبات الواجب القديمة للدواني.

١١٢ – الصوارم المهرقة في الرد على الصواعق المحرقة.
١١٣ – كشف العوار.
١١٤ – گوهر شاهوار (بالفارسية).
١١٥ – گل وسنبل (بالفارسية).
١١٦ – النظر السليم.
١١٧ – الخيرات الحسان.
١١٨ – عدة الأمراء.
١١٩ – الأجوبة الفاخرة.
١٢٠ – شرح على تهذيب الحديث لشيخ الطائفة " قده "
١٢١ – شرح على مبحث التشكيك من الحاشية القديمة والمظنون اتحادها مع ما مر قبيل هذا.
١٢٢ – كتاب في القضاء والشهادات مبسوط جدا تعرض فيه لشرائط القاضي والقضاء والمقضي فيه وسائر ما يتعلق بذلك الباب عند الخاصة والعامة نسب هذا الكتاب إلى المترجم صاحب المشجرة.
١٢٣ – العشرة الكاملة.
١٢٤ – كتاب في مناظراته مع المخالفين.
١٢٥ – كتاب في مناقب الأئمة من طرق المخالفين.
١٢٦ – كتاب في منشآته بالعربية والفارسية.
١٢٧ – كتاب في أنساب أسرته المرعشية.
١٢٨ – مجموعة مثل الكشكول.
١٢٩ – مصائب النواصب، في هامش الرياض: أنه ألفه في سنة ٩٧٥ وأهداه إلى السلطان شاه عباس الماضي الصفوي وهو قد وقفه على خزانة كتب الحضرة الرضوية،

وقد ترجمه الأمير محمد أشرف سنة ١٠٧٠ في زمن السلطان شاه عباس الثاني بأمر أحمد بيك يوزباشي.

١٣٠ – موائد الانعام.

١٣١ – مجموع يجري مجرى الموسوعات رآه صاحب الرياض بخطه.

١٣٢ – مجالس المؤمنين وهو كتاب مشهور طبع مرات.

١٣٣ – نور العين.

١٣٤ – نهاية الاقدام.

١٣٥ – الشرح على مقامات الحريري على نمط عجيب لم يسبق.

١٣٦ – الشرح على مقامات بديع الزمان.

١٣٧ – الشرح على الصحيفة الكاملة لم يتمه.

١٣٨ – الحاشية على شرح اللمعة لم تتم.

١٣٩ – التعليقة على روضة الكافي

١٤٠ – اللطائف – رسالة في بيان وجوب اللطف. إلى غير ذلك مما نسب إليه في معاجم التراجم وفي المشجرات المرعشية هذا، مضافا إلى تقاييده وإفاداته الغير المدونة الموشحة بها هوامش الكتب في فنون العلم.

شعره ونظمه بالعربية والفارسية

كان رحمه الله ذا قريحة وقادة وطبع سيال في فنون النظم وضروبه وله ديوان شعر كبير يتخلص بلفظة (نوري).

فمن شعره على ما في الاحقاق في الطعن على ابن روزبهان.

لعلك أنت لم ترزق أديبا * لكي يعركك عركا للأديم
أأنت الحشو تعزي الحشو جهلا * إلى عالي كلام من عليم؟
براعته كوحي من كلام * يراعته عصا بيد الكليم
أما أنت الذي أكثرت لحنا * وقد تنعق نعيقا كالبهيم؟

وكم ألفت من لفظ ركيك * وكم رتبت من قول عقيم؟
لأوهن من بيوت العنكبوت * وأهون من قوى العظم الرميم
لتبلع دائما من جوع جهل * فضولا قائه طبع اللئيم
تعيد القول من سلف إلى من * مرارا رده رد المليم
كفاية أنه في سالف * الدهر جرى مجرى الكلام المستقيم
كمن يأكل خرى من غاية الحمق * لما قد كان خبزا في القديم
لقد أنشدت وأنشدنا جزاءا * فذق أنت العزيز بن الكريم
جزاءا عاجلا هذا ولكن * ستصلى آجلا نار الجحيم
لقد هاجت لدين الله نفسي * فعذري واضح عند الكريم
وماج الطبع مع حلمي وحسبي * معاذ الله من غضب الحليم
ومما ينسب إليه قوله:
لقد أسمعت لو ناديت حيا * ولكن لا حياة لمن تنادي
ونار لو نفخت بها أضاءت * ولكن أنت تنفخ في رمادي
ومن شعره في الرد على القاضي البيضاوي قوله:
الجور والشرك شأن المجبرين فلا * يغررك دعواهم الاسلام والدينا
قد أثبتوا تسع أرباب (التسع أربابا خ ل) لم فرأوا جواز * تعذيب ذا الرب النبيينا
ومن شعره قوله في الرد على ابن روزبهان:
يا من يسفسط في تقرير مذهبه * بأن عن حكمه عقلا لمعزول
رسول عقلك سيف يستضاء به * مهند من سيوف الله مسلول
إن كنت تنكر حكم العقل في حسن * وقلت القبح قبل الشرع مجهول
فالحسن منك لفرط القبح مهروب * والعقل منك لفرط الجهل معزول
ترى النبي بذا مغلول إفحام * وفائدة الاعجاز مما غالها غول

(حياة القاضي الشهيد ٩٨)

ومن شعره قوله في معارضة شعر ابن روزبهان:
تمجس ناصبي قاسطي * لقد عادى أمير المؤمنينا
بأن أبدى من الالحاد قولا * بحل البنت للآباء فينا
فواخبطا من الحاوي فنونا * من الكفر يكفر مؤمنينا
ومن شعره قوله في قصيدة في مديح علي الرضا عليه السلام
سؤال از تو چه حاجت كه جود ذات ترا * بود تقدم بالذات بر وجود سؤال
ومن شعره قوله في رد الفضل بن روزبهان:
أراك على شفا جرف عظيم * بما أوعيت جوفك من قصيم
ومن شعره قوله في الجواب عن طعن ابن روزبهان على العلامة في آخر المطلب الثالث من المطاعن:
دفعنا ما أجاب به شقي * غوي قد حوى كل الملاعن
فيلعنه ذووه وأن ما قال * جواب زاد في تلك المطاعن
فقد صدق اللعين إذا بما قال * فصيرنا مطاعنه ملاعن.
ومن شعره قوله في معارضة أبيات كمال الدين المظفر من علماء القوم:
لجماعة قالوا برؤية ربهم * جهرا هم حمر لعمري موكفة
قد خيلونا في الصفات معطلا * عنه الفعال فما لهم من معرفة
وتمجسوا في الدين بل صاروا أضل * إذ أثبتوا قد ماء تسع في الصفة
هم وصفوه بأفعال قبيحة قد * يأباه زمرة حاكة وأساكفة
بالجبر قد فتحوا باب المعاصي إذ * لولاه كان الخلق عنها موكفة
لهم مسائل في العقول سخيفة * ومذاهب مردودة مستقذفة
يحثو كتاب الله من تأويلهم * لعلى وجوههم ترابا موجفة
وكذا تبكي الأحاديث التي * استوضعوها نصرة للسفسفة
فالله أمطر من سحاب عذابه * وعقابه أبدا عليهم أوكفة

ومن شعره في الرد على القاضي البيضاوي المفسر من أئمة الأشاعرة قوله:
إمامك خال عن شعور وفطنة * وإن كان يدعي أشعريا بجهرة
لقد ظن توحيدا وعدلا مؤديا * بشرك وجور من قصور لفطرة
ولو كان إشراك الخلائق مطلقا * مع الرب شركا فهو عام البلية
وإلا فلا إشراك لو قال قائل * بإيجادهم بعض الأمور بقدرة
ومن شعره قوله مخاطبا للفضل بن روزبهان:
يا من هويت جماعة قد صدقوا * في النصب أنصابا ثلاثا بالهة
أثبت تسعا من قديم مضعفا * ما للنصارى من ثلاث آلهة
ومن شعره قوله في معارضة قول بعض العامة (عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفة):
عجبا لجمع خربوا سنن النبي * فتلقبوا بتسنن للمعرفة
قد جائهم من حيث لا يدرونه * كفر المجوس بقولهم قدم الصفة
قد ألزموا (ألزم خ ل) التعطيل إذ لم يفهموا * نفي الصفات فما لهم من معرفة
وقوله في الرد على شمس الأئمة البخاري:
أو لست تعلم أن علم إلهنا؟ * قد تابع المعلوم عند المعرفة
فالعجز والتكذيب ليس بلازم * إلا لناقص عقلك يا كامل السفه
ومن شعره قوله على ما نسب إليه في معارضة ابن روزبهان حيث نصر أبا ثور في فتواه:
هو الثور قرن الثور في حر أمه * ومقلوب اسم الثور في جوف لحيته
ومن شعره قوله:
ألا شعري عن الشعور بمعزل * عوج مشاعره كضاف أعزل
ما كسبه عند المشاعر غير ما * دون الشعور تكن إدارة مغزل

(حياة القاضي الشهيد ١٠٠)

ومما نسب إليه قوله:
خليلي قطاع الفيافي إلى الحمى * كثير وأما الواصلون قليل
ومما نسب إليه أيضا قوله:
الحق ينكره الجهول لأنه * عدم التصور فيه والتصديقا
وهو العدو لكل ما هو جاهل * فإذا تصوره يعود صديقا
ومما ينسب إليه قوله:
كلامك يا هذا كبندق فارغ * خلي عن المعنى ولكن يقرقر
ومنه قوله في مديح مولينا أمير المؤمنين عليه السلام:
شه سرير ولايت علي عالي قدر * كه كنه أو نشناسد جز إيزد متعال
بقرب پايه حقش نميرسد هر چند * زشاخ سدره كندوهم نردبان خيال
بكار أهل طرب جود أو چنان آمد * كه ماند مرحله ها در عقب بريد سؤال
سؤال خاتم از أو بي محل ميان نماز * لطيفه ايست نهاني ز إيزد متعال
إلى أن قال:
خوشا دمى كه شوى ساقى شراب طهور * مواليان تو نوشند جام مالامال
از آن مئى كه گر إبليس از آن خورد جامى * چو جبرئيل شود از مقربان جلال
چنان لطيف كه گر ديو رو در أو بيند * بلطف شكل پرى مرتسم شود تمثال
ز جذب لطف تو دارم اميد آنكه كند * بخاك كوى تو فارغ مرا زفكر مآل
بغير از أين حسنه هيچ مدعايم نيست * جز أين دعا نبود بر زبان مرا مه وسال
اميدوار چنانم كه مستجاب كند * دعاى خسته دلان لطف ايزد متعال
إلى غير ذلك * وأورد شطرا من شعره شيخنا المجاهد المؤيد الآية الأميني في كتابه شهداء الفضيلة فليراجع.
ومن شعره ما نقله الأديب الشاعر الهندي محمد أفضل المتخلص (بسرخوش) في كتابه

كلمات الشعراء (ص ١١٩ ط لاهور):
چنان كز در درآيد أهل ماتم را عزا پرسى * فغان از بلبلان برخاست چون من در چمن رفتم
ومن شعره على ما ذكره أيضا:
بتاراج دل ما هر زمان اى غم چه ميآئى * متاع خانه درويش غارت را نمى شايد
ومن شعره كما في صبح گلشن (ص ٥٦٠ ط بهوپال) قوله:
عشق تو نهالى است كه خوارى ثمر اوست * من خارى از آن باديه أم كاين شجر اوست
بر مائده عشق اگر روزه گشائي * هشدار كه صد گونه بلا ما حضر اوست
وه كاين شب هجران تو بر ما چه درازاست * گوئى كه مگر صبح قيامت سحر اوست
فرهاد صفت اينهمه جان كندن (نوري) * در كوه ملامت بهواى كمر اوست
ومنه قوله في الرد على السيد حسن الغزنوي كما في بعض المجاميع:
شكر خدا كه نور الهى است رهبرم * وز نار شوق اوست فروزنده گوهرم
اندر حسب خلاصه معنى وصورتم * واندر نسب سلاله زهراء وحيدرم
داراى دهر سبط رسولم پدر بود * بانوى شهر دختر كسرى است مادرم
هان اى فلك چون أين پدرانم يكى بيار * يا سر ببندگي نه وآزاد زي برم
شكر خدا كه چون حسن غزنوى نيم * يعنى نه عاق والد ونه ننگ مادرم
بادم زبان بريده چون آن ناخلف اگر * مدح مخالفان علي بر زبان برم
داند جهان كه أو بدروغش گواه ساخت * در آنكه گفت قره عين پيمبرم
فرزند را كه طبع پدر در نهاد نيست * پاكى ذيل مادر أو نيست باورم
شايسته نيست آنهم از آن ناخلف كه گفت * شايسته ميوه دل زهرا وحيدرم
ومن شعره كما في صبح گلشن (ص ٥٦٠) قوله:
خوش پريشان شده با تو نگفتم نوري * آفتى أين سر وسامان تو دارد در پى
فمن نثره: ما كتبه مقرضا على كتاب سواطع الالهام في التفسير للشيخ أبي الفيض

الفيضي اللاهوري من علماء المأة الحادية عشر (ص ٧٤٢ ط هند في مطبعة نولكشور) بقوله:
(بسم الله الرحمن الرحيم)
الحمد لله مفيض ساطع الالهام، ومنزل كلام ليس في إعجازه كلام، الذي فضل طه على
سائر أنبيائه الكرام، ومدلال عمران رجالا ونساءا مائدة الانعام، والصلاة و السلام على نبيه المؤيد بقرآن صامت هو أفصح خطاب وأبلغ كلام، المعزز بفرقان ناطق هو أفصل حاكم وأفضل إمام، وعلى آله الذين آل إليهم حفظ كلام الملك العلام، ونال المتمسك بأذيالهما والمقتبس من أنوارهما النجاة عن غيابة الضلالة وغياهب الظلام.
وبعد فقد تشرفت بلحاظ هذه المحلة الجميلة، فإذا هي ذكر مبارك أنزله الله من سماء مواهبه الجليلة، وتأملت ما حوته من المعاني السارة، وتضمنته من المحاسن المستوقفة للمارة، فإذا هي فصل خطاب آتاه الله من فيض ألطافه البارة، ولقد خاض مبدعها لجة لم يسبقه أحد إلى خوض غمرها، ومهد قاعدة هو أبو عذرها، كأنها سلسال ممزوج باملوج كلام الله الجليل، وسلسبيل ليس لغيره إليه سبيل، اتخذ سبيله عجبا، وأسمع من مواتي عيون الحدائق طربا، آتاه الله في عجز القرآن من كل شئ سببا، فأتبع سببا، قد حوت سلاسة الألفاظ وعذوبة المعاني، وجزالة العبارات و رشاقة المباني، ألفاظها تزري لكمال سلاستها على الماء الزلال، ومعانيها تباهي بجمال بدائعها على السحر الحلال، تسطع أسرارها خلال خطوطها كبارقة النور من وراء أصداغ الحور، وتلمع ألحاظها من مطاوي ألفاظها كنار موسى في الليلة الديجور، ولا يخفى على من آنس بنار التوفيق وأتى بقبس من وادي التحقيق، أن نار موسى خال عن الدخان، وسواطع شمس الالهام غنية عن اقتران نجوم الدجان، قد افتخر سواد الهند بهذا الرق المنشور، ونور عينه بسواد هذا الزبور، فظهر سر تسميتها

بسواطع، وأضحى ما قبل النور في السواد من القواطع، بالغ في تجريدها عن مضاهاتها الأشباه والأمثال، فاخلى عذار حروفها عن نقطة الخال، بتخييل أنها من غاية الحسن والجمال كالخال على عذار مصحف كلام الملك المتعال، بل هي عرائس
أبكار لن تمسها يد قط، فلم تلد أمهات حروفها سلالات النقط، أو بنات أفكار صفت خدودها عن وشى النقط، تأنفا عن التجلي بالمستعار والملتقط، أو ظنت النقط أعداما وأصفارا، فتأنقت عنها ترفعا واستصغارا، لا بل هي سراج وهاج، لا يظهر ما يتطاير من شراره، ولا يرى من غاية اللطافة دخان ناره، أو بحر مواج لا يتقر حبابه ولا يتميز فيه ما أفاض من الطل ضبابه، بل هي ملك مقرب جمد عينه رهبة من إنذار كلام الله العلام، فلم تسكب قطرات دموعه على صفحات الاعلان والاعلام، أو فلك محدد لجهات معاني خير الكلام، فصار كاسمه غير مكوكب بالنقط والاعجام، ويمكن أن يصار إلى أنه جعل نجوم نقاطه رجوما لشياطين الإنس، الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله من هذا الجنس، أو يقال لما فاز كل جملة من كلمات هذه المجلة المجلية بشرف جوار كلمة بل كلمتين من كلام الله العلي الجبار وركض في مضمار الفخار كالخيل المعار، أقنى نقود نقاطه برسم النثار، لا بل شابهت نقاط حروفه بالدر والدراري وما يلفظه البحر من الغيري، تحصنت من خوف بذله لها على أدنى مستمع أو قاري بسنام كلام الملك الباري، وحلت فيه حلول السريان أو الجواري، ولعل في ذلك تأكيد لما أشار إليه من تسمية الكتاب بسواطع الالهام، فإن سواطع نور الشمس مواقع النجوم ومغاربها ومساقطها في التخوم، ومن اللطائف أنه تعالى عبر عن القرآن أيضا بمواقع النجوم، وإن كان بمعنى آخر لا يخفى على أولي الفهوم، لهذا وقد قرنت بما قدرت وذيلت الظلمة

بالنور، وعقبت نغم الزبور بدوي الزنبور، أو قابلت شوهاء بحسناء، ونظرت إلى الحوراء بعين عوراء، بل نظمت خرزة في سلك اللآلي، ودفعت به عنها بل عن مبدعها عين الكمال، وهو شيخنا العارف الفاضل التحرير ملك فضلاء الشعراء من لدن سلطان نصير، صاحب المناصب العلية، والمراتب السنية والمناقب المشهورة، والفضائل المأثورة، والأخلاق الزكية، والسير المرضية، الذي قرن بين الكمالات النفسية والرياسات الانسية، وجمع مع التوغل في نظم المصالح الدنيوية مراعاة الدقايق العلمية، ينادي الملأ الأعلى بعلو شأنه، ويعترف السماوات العلى بسمو مكانه، باسمه السامي وفيض فضله النامي تباهي الأحساب والأنساب، وبذاته الملكية استغنى عن الاطراء في الممادح والألقاب، أسبغ الله تعالى سجال أفضاله على الطالبين، وأدام فيوض سواطع إلهامه على المسترشدين، ويجزيه خير الجزاء بما قاسى في تأليف هذا الكتاب المبين، ونظم ذي العقد الثمين من عرق الجبين و كد اليمين، ولهذا دعاء بالإجابة قرين، فإنه سبحانه لا يضيع أجر المحسنين، حرره عبده خادم الشريعة الشريفة النبوية، ملازم الطريقة الرضية المرتضوية، العبد المعيوب الذي يرده المشتري، نور الله بن شريف الحسيني المرعشي الشوشتري، نور الله بالبر أحواله، وحقق بلطفه آماله في شهور سنة اثني وألف هجرية في بلدة لاهور، صينت في ظل واليها عن شوائب الفتور، حامدا مصليا مسلما.

(حياة القاضي الشهيد ١٠٥)

نموذج من خطه الشريف
أخذت صورته الفوتوغرافية من مكتبة
المرحوم صدر الأفاضل النصيري من أصدقائنا
المعاصرين ومن أجلة العلماء والأدباء
صاحب الحرف الكثيرة والخطوط
الجيدة وقد تفضل علينا بها نجله الفاضل
الأكرم الأديب الأريب الميرزا فخر
الدين النصيري أدام الله توفيقه ووفقه
لما يرضيه آمين.

العلماء والأجلاء في أسلاف القاضي

منهم أبو محمد الحسن المحدث بن الحسين الأصغر، كان فقيه المدينة ومحدثها، نزل بلاد الروم وبها توفي، كما في التذكرة، قال العبيد لي فيها في حقه ما لفظه: أبو محمد الحسن الفاضل المحدث المدني المشتهر بالدكة (بالبركة خ ل) بن الحسين الأصغر زاهد عابد ورع محدث ولده نقباء الأطراف الأجلاء ملقبون مطاعون " انتهى "

ومنهم الشريف أبو عبد الله الحسين الأصغر المتوفى سنة ١٥٧ روى عن أبيه الإمام سيد الساجدين عليه السلام، وعبد الله بن مبارك، وعبد الرحمن بن أبي الموالي، وابن عمر الواقدي، ووجدت بخط العلامة النسابة السيد حسون البراقي شيخ والدي في علم النسب: أن الحسين أمه أم ولد رومية هكذا قيل، والصحيح أن أمه أم أخيه عبد الله الباهر، وهي فاطمة بنت الإمام الحسن السبط عليه السلام، وكان الحسين عالما فاضلا أشبه ولد أبيه به، وإنما اشتهر بالأصغر لأنه كان له أخ آخر أكبر منه، اسمه الحسين، توفي في حياة أبيه.

وقال شيخنا أبو عبد الله المفيد في كتاب الارشاد: إن ابنة الحسين الأصغر خرجت إلى الصادق عليه السلام، فولدت له ابنه إسماعيل إمام الإسماعيلية " انتهى "

وترجمة الحسين مذكورة في كتب أصحابنا وكتب المخالفين وكتب الأنساب، فراجع (ص ٧١ من كتاب تذهيب الكمال) و (ص ٣٣٧ من الجزء الأول) من رجال شيخنا الأستاذ الآية المامقاني " قده ".

ومنهم السيد الجليل الفقيه علي أبو الحسن المامطري القاضي بطبرستان، المحدث المذكور اسمه في كتب القدماء.

ومنهم الشريف أبو القاسم أبو يعلى حمزة بن علي المرعشي، كان فقيها محدثا، روى وروي عنه وأسند إليه.

ومنهم ابنه الشريف أبو محمد الحسن الفقيه المتوفى سنة ٣٥٨، نزل بغداد سنة ٣٥٦ سمع منه التلعكبري سنة ٣٢٨، وروى عنه شيخ الطائفة في كتاب الغيبة (ص ١٩٣) بالواسطة، وفي بعض الكتب أنه دفن بكربلاء، وترجمته مذكورة في كتب الرجال.

ومنهم أبو الحسن الشريف الجليل علي المرعشي، الفقيه المحدث، الشاعر الأديب الزاهد، نزل بلدة مرعش بين الشام والتركية، وبها دفن، وهو الذي إليه انتهت أسر السادة المرعشية في أقطار العالم.

وكان له أربعة عشر ابنا وهم حمزة أبو علي، وإليه ينتهي نسب القاضي الشهيد، و
أبو محمد الحسن المحدث الفقيه نزيل بلاد الروم أي التركية، وإليه ينتهي نسبنا،
وإبراهيم الماك آبادي (الملك آبادي خ ل) وعقبه بنواحي قزوين ومنهم بنو
سراهنك وبنو فغفور وغيرهما. والحسين ويحيى وجعفر وله عقب فيهم الاجلاء
منهم الأخوان الجليلان العالمان الفاضلان المحدثان الحسن والحسين ابنا القاسم بن
جعفر المذكور، وأحمد وله عقب ومن نسله علي بن محمد بن أحمد المذكور، و
كان نسابة، وزيد الفقيه وإسماعيل الشاعر وعبد الله الزاهد وموسى وعلي
سمي باسم أبيه والرضا والعباس وأكثرهم عقبا أبو محمد الحسن المحدث جدنا
وحمزة جد القاضي الشهيد وإبراهيم جد مراعشة قزوين.
ومنهم والده الشريف عبد الله أمير العافين كما في تذكرة العبيد لي أو أمير العراقين كما
في غيرها، كان كافلا لأيامى آل أبي طالب وأيتامهم موردا لمن قصده من ذوي
الحاجات
وسيأتي حول كلمة المرعشي ما يدل على جلالة هذا السيد ونبوغ عدة في أخلافه.
ومن نوابغ أسلافه وآبائه، العلامة الحبر المتبحر السيد نجم الدين محمود
الآملي، خرج من طبرستان ونزل بلدة تستر، وتزوج بنت السيد الجليل عضد
الدولة والملة الحسني نقيب السادات بتلك البلاد، وطار صيته، وعلت كلمته، ونفذ
أمره، وبان قدره، ومن آثاره إشاعة التشيع ببلاد خوزستان ببركته وقدسي
أنفاسه وترجمته مذكورة في روضة الصفا وتذكرة تستر (ص ٣٣ ط كلكته) و
گلستان پيغمبر (ص ٥ ط نجف) ومجالس المؤمنين (ص ٢١٦ ط تبريز)، وقبر هذا
السيد ببلدة تستر مزار مشهور،
ومن نوابغهم السيد جمال الدين حسين بن نجم الدين محمود المذكور، قال في
المشجرة: إنه كان متبحرا في العلوم، زاهدا سائرا سالكا، توفي ببلدة تستر وقبره
بها بجنب قبر والده.

ومن النوابغ السيد مبارز الدين مانده، كان أديبا شاعرا زاهدا، اسمه محمد اشتهر بمانده أي (الباقي) تفألا بطول عمره.
ومن النوابغ العلامة السيد محمد شاه بن مبارز الدين مانده المذكور، كان من أجلة العلماء والزهاد، كما في المشجرة والأشراف كما في هامش التذكرة.
ومن النوابغ العلامة السيد ضياء الدين نور الله بن محمد شاه المذكور، قال مولينا العلامة الأفندي في المجلد الخامس من رياض العلماء في حقه: إنه كان من أكابر جهابذة العلماء والأولياء المقدسين، وكان ماهرا في علم الرياضي أيضا، وقد أدرك أيام دولة السلطان الغازي الشاه إسماعيل الصفوي الماضي، إلى أن قال: توجه هذا السيد في عنفوان شبابه مع أخيه السيد زين الدين علي إلى شيراز، وأخذا عن المولى قوام الدين الكرماني من فحول تلامذة الشريف الجرجاني، وعن السيد محمد نوربخش القهستاني، وعن الشيخ شمس الدين محمد اللاهيجي شارح كتاب گلشن راز وغيرهم الخ.
ولهذا السيد عدة تصانيف وتآليف كما في الرياض، منها كتاب مأة باب في الأسطرلاب، قال في الرياض: وهو في غاية اللطافة، ويرغب في مطالعته الحكماء والأعيان والأكابر، وكتاب شرح الزيج الجديد أودع فيه غرائب لطيفة، و عجائب صنايع شريفة، وله كتاب في علم الطب قد راعى فيه من المعالجات موافقة هواء خوزستان ومائها، رسالة في تفسير وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس، توفي سنة ٩٢٥، قال في الرياض: قد حكى الميرزا بيك المنشي في تاريخه: أن السلطان شاه إسماعيل الماضي الصفوي قد أرسل في أوائل دولته القاضي الفاضل ضياء الدين نور الله المرعشي مع الشيخ محيي الدين المشهور بالشيخ زاده اللاهيجي للسفارة إلى شيبك خان ملك ما وراء النهر وخراسان بعد استيلاء شيبك خان على كل تلك البلاد واستيلائه ونهبه ببلاد كرمان الخ.

أولاده:
أعقب خمسة أولاد، وهم علماء أذكياء شعراء نبلاء
١ - منهم العلامة السيد محمد يوسف بن نور الله الحسيني المرعشي، تلمذ على والده المكرم وغيره
٢ - ومنهم السيد العلامة شريف الدين بن نور الله، كان من أجلة العلماء في عصره، ولد يوم الأحد ١٩ ربيع الأول سنة ٩٩٢، تلمذ على والده في الحديث و التفسير والكلام وعلى المولى عبد الله التستري في الحديث، وعلى شيخنا البهائي في الفقه، وعلى السيد تقي الدين النسابة الشيرازي في الفقه وأصوله، وعلى السيد ميرزا إبراهيم الهمداني في المعقول والعرفان وغيرهم، له تصانيف وتآليف منها حاشية على شرح المختصر للعضدي وحاشية على تفسير البيضاوي وحاشية على شرح المطالع ورسالة في عويصات العلوم، توفي يوم الجمعة ٥ ربيع الثاني سنة ١٠٢٠ ببلدة (آكرة) من بلاد الهند ودفن بها.
٣ - ومنهم السيد العلامة علاء الملك بن نور الله، كان من أفاضل عصره، فقيها محدثا مؤرخا حكيما متكلما شاعرا بارعا، تلمذ على والده الشهيد وعلى غيره من الأعلام، له تآليف وتصانيف:
منها كتاب أنوار الهدى في الإلهيات، والصراط الوسيط في إثبات الواجب، وكتاب محفل الفردوس في تراجم أسرته وبعض الأفاضل وفوائد جمة، ومن تآليفه كتاب المهذب في المنطق.
وليعلم أن السيد علاء الملك هذا غير السيد علاء الملك بن السيد عبد القادر المرعشي القزويني الذي كانت بيده تولية بقعة (شاهزاده حسين) في قزوين، وكثيرا ما يختلط الأمر على البسطاء في علم التراجم.
قال في صبح گلشن (ص ٢٩٠ ط بهوپال) ما محصله: إن هذا السيد الجليل

عينه السلطان شاه جهان ملك الهند معلما لولده محمد شجاع وكان شاعرا فمنه قوله:
اى چشم تو بر بستر گل خواب كند * زلف تو بروز سير مهتاب كند
رو را همه كس بسوى محراب آرد * جز چشم تو كو پشت بمحراب كند
٤ - ومنهم السيد أبو المعالي بن نور الله، قال في المشجرة ما محصله: إنه كان من العلماء الأذكياء الأزكياء، ولد يوم الخميس ٣ ذي القعدة سنة ١٠٠٤ وتوفي في ربيع الثاني ١٠٤٦، تلمذ لدى أخيه الشريف والمولى حسن التستري والسيد محمد الكشميري وغيرهم، له تآليف وتصانيف، منها كتاب في معضلات العلوم، رسالة في نفي رؤيته تعالى، رسالة في الجبر والتفويض، تعليقة على تفسير البيضاوي، كتاب في
شرح ألفية النحو.
٥ - ومنهم السيد علاء الدولة بن قاضي نور الله الشهيد قال في المشجرة: كان من الأذكياء والشعراء، ولد في ٤ ربيع الأول ١٠١٢ ببلاد الهند، وقرء العلوم الآلية على إخوته الكرام، وعلى المولوي محمد الهندي، وجاد خطه بحيث كان يعد من مشاهير الخطاطين، له تصانيف وتآليف، منها كتاب البوارق الخاطفة والرواعد العاصفة في الرد على الصواعق المحرقة، وحاشية على شرح اللمعة، وعلى المدارك، و
على تفسير القاضي، وديوان شعر وغيرهم
النوابغ في أحفاده وأخلافه
نبغ في أعقابه جماعة، منهم بنوه المذكورون سابقا،
ومنهم العلامة السيد علي بن علاء الدولة بن القاضي نور الله الشهيد، قال مولانا الأفندي في المجلد الخامس من رياض العلماء في باب العين المهملة في ذيل ترجمة القاضي الشهيد ما لفظه: واعلم أن من أحفاد هذا السيد الجليل السيد علي بن
علاء الدولة بن ضياء الدين نور الله الحسيني الشوشتري المرعشي وكان يسكن بالهند ولعله موجود إلى الآن أيضا، لأني وجدت في هراة في جملة كتب المولى رضي

المدرس في ديباجة كتاب شرح الصحيفة الكاملة الموسوم بكتاب رياض العارفين الذي كان من تأليفات المولى شاه محمد بن المولى محمد الشيرازي الدارابي: أن هذا السيد قد كان من تلامذته، وأن المولى شاه محمد المذكور لما ورد إلى بلاد الهند، ولم تكن لشرحه المذكور ديباجة، التمس من ذلك السيد بكتابة ديباجة لذلك الشرح، والظاهر أن المراد بالمولى شاه محمد المذكور هو المولى شاه محمد الشيرازي المعاصر الساكن الآن بشيراز، فإنه قد رجع هو من الهند في قرب هذه الأوقات، الخ.

ومنهم على ما ذكره الفاضل المعاصر السيد محمد فؤاد المرعشي في المشجرة المرعشية، وهي عندنا بخطه: السيد عيسى شيخ الاسلام ابن صدر الدين المرعشي، وكان فاضلا محدثا جليلا أديبا شاعرا.

ومنهم حفيده المير محمد هادي بن محمد بن عيسى شيخ الاسلام المذكور، وكان من أجلة العلماء في عصره في فنون العلم توفي سنة ١١٣٨، ذكره العلامة السيد عبد الله الجزائري في الإجازة الكبيرة، وقال: إنه من أعيان علماء بلادنا، أكثر القراءة على جدي وأجازه إجازة عامة وقرأ في إصفهان على الشيخ جعفر وغيره. قول وعندنا نسخة من مستدركات الصحيفة الكاملة للقزويني والنسخة مقروءة على هذا السيد الجليل.

ومنهم الأمير محمد كريم بن المير محمد هادي المذكور، وكان من نوابغ عصره في العلم والأدب.

هذا ما وجدته في المشجرة المذكورة، ولكن الذي يظهر من كتاب گلستان پيغمبر ص ٢٥ ط النجف) أن عيسى شيخ الاسلام وحفيديه محمد هادي ومحمد كريم من ذرية المير صدر الدين من بني أعمام القاضي الشهيد.

ومنهم المير محمد شريف، كان قد نزل ببلدة لاهور، ويتخلص في شعره بالشريف

ووقفت على نسخة من الفقيه في مكتبة الفاضل الأديب (بيان الملك) الآشتياني، وعليه تعاليقه.
حول كلمة التستري التي يوصف بها المترجم:
التستري نسبة إلى تستر معرب شوشتر بلدة في خوزستان، مشهورة إلى الآن، وقد خرج منه جمع كثير من رجالات العلم والفضل والعرفان والأدب والشعر، كالمولى عبد الواحد التستري، والمولى عبد الرشيد بن نور الدين الطبيب، والمولى عبد الله التستري الشهيد ببخارا، وابنه المولى حسن علي، والمولى حسين التستري، والمولى عبد اللطيف التستري، والسيد عبد الله الجزائري وأسرته الكريمة، والسيد ضياء الدين نور الله بن محمد شاه الحسيني المرعشي، والسيد أبو القاسم بن محمد بن عيسى
شيخ الاسلام المرعشي كما في ص ١٢٥ من تذكرة شوشتر، والمولى أحمد بن كاظم الكبابي، والحاج عبد الحسين الكركري، والمولى عبد الغفار بن الخواجة تقي، والخواجة علي الصراف، والحاج عناية الله، والقاضي عناية الله بن القاضي المعصوم، والمولى عيدي محمد القاري، وفتح علي آقا، والمولى فرج الله، والمولى فتح علي آقا قزلباش بن المولى محمد حسين، والسيد محمد شاهي، والمولى محمد بن علي
النجار، المتوفى سنة ١٠٤١، ووالده العلامة المولى علي النجار من ذرية صاحب كتاب
تفسير سورة يوسف، وينتهي إليه نسب الأسرة المحلاتية بشيراز، ذوي الفضل والزعامة.
والمولى محمد باقر بن محمد رضا شانه تراش المتوفى سنة ١٠٣٥، والسيد محمد شاه بن
مير محمد حسين من أحفاد سيد نور الله الأول المرعشي المتوفى سنة ١٠٢٥، والمولى
محمد طاهر بن كمال الدين اللواف المتوفى سنة ١٠٢٧، والسيد محمد هادي المرعشي
أخو السيد أبي القاسم من أحفاد السيد نور الله الأول المرعشي توفي سنة ١٠٣٧، والمولى

نظر علي الزجاجي المتوفى سنة ١٠٤٦، والقاضي نعمت الله أخو القاضي عناية الله المذكور سابقا توفي سنة ١١١٢، والشيخ يعقوب بن إبراهيم توفي سنة ١٠٤٧، ببلدة حويزة، والسيد نور الدين بن العلامة الجزايري، ووالد السيد عبد الله، والسيد مرتضى المدفون بباب المسجد الجامع في تستر، وإليه ينتهي نسب عدة من سادات شوشتر، والسيد محمد حسين المرعشي من أحفاد القاضي الشهيد، والسيد أبو الحسن من أحفاده أيضا، والسيد سلطان علي خان المرعشي من أحفاد السيد نور الله الأول والمولى الشيخ شرف الدين صاحب التعاليق الغير المدونة على الفقيه، والسيد عبد الكريم الجزائري إمام الجمعة بتستر صاحب كتاب الدر المنثور في الفقه المأثور والمولى الجليل السيد العلامة عبد الصمد من سلالة سيدنا الجزائري ومن مشايخنا في الرواية، استجزت عنه وقد طعن في السن قدس الله روحه، والمولى شمس الدين التستري، والقاضي محمد تقي بن القاضي عناية الله، والمير فضل الله المرعشي من تلاميذ السيد نور الدين الجزائري، والمير محمد كريم المرعشي نزيل أصفهان جد السادات الدولت آبادية، والمولى نظر علي المتوفى سنة ١١٤٦،

والمولى عبد الكريم نزيل نهاوند، والحاج عبد الحسين بن كلب علي التستري المتوفى سنة ١١٤١ على ما في إجازة الجزائري، والمولى عناية الله محمد زمان المتوفى ١١٤٦

والمولى فرج الله بن محمد حسين المتوفى ١١٢٨، والقاضي مجد الدين بن شفيع الدين

المتوفى ١١٦٧، والمولى محسن بن جان أحمد، والمولى محمد باقر بن محمد حسين التستري

المتوفى ١١٣٥، والمولى عبد الله بن محمد المتوفى ١١٤٣، وغيرهم من الأعلام المذكورين

في تلك الإجازة وغيرها، تركنا ذكرهم رعاية للايجاز وتحرزا عن الإطناب.

(حياة القاضي الشهيد ١١٤)

ومن الشعراء:
السيد عبد الله العلامة الجزائري صاحب كتاب التذكرة جمع هو وأكثر من يذكر بعده بين العلم والأدب.
والسيد محمد شريف المرعشي من أحفاد القاضي الشهيد.
والسيد أبو الحسن المرعشي من أحفاده أيضا.
والسيد عبد الكريم العلامة الجزائري من تلاميذ سيدنا بحر العلوم.
والسيد محمد الموسوي المدفون بباب المسجد الجامع في تستر.
والشيخ محمد حسين المتخلص بالثاقب.
والمولى محمد علي المتخلص بالغريب صاحب الديوانين بالعربية والفارسية.
والوفائي، والمسكين، وعبد المحمد الزاهر، والمشتاقي، ومحمود الحلمي، والمولى موسى، والحاج نقد علي، والقواس، وذو الفقار، و المولى عبد الكريم، وأبو تراب النقاش، رأيت ديوان شعره عند المرحوم بيان الملك الآشتياني، والسيد محمد شفيع المتخلص بناطق، رأيت شعره في مجموعة عند؟؟؟ المرحوم، والمولى حسين علي المتخلص بمسكين، رأيت المنقولات من شعره في المجاميع، إلى غير ذلك من الأدباء والشعراء الذين كانوا من أهل تلك البلدة أو سكنوا بها، ومن أراد الوقوف عليهم فليراجع الكتب التي ألفت في أحوال الشعراء.
حول كلمة المرعشي:
المرعشي نسبة إلى جده الشريف الأجل الفقيه الزاهد المحدث أبي الحسن علي المرعشي المذكور اسمه في عمود النسب، وكان قد نزل بلدة مرعش بين الشام و التركية، وبها دفن فاشتهاره بالمرعشي من باب النسبة إلى تلك البلدة.

ثم لا بأس بنقل كلمات بعض العلماء في حق البلد المذكور.
قال الشيخ صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي المتوفى سنة ٧٣٩ في كتاب مراصد الاطلاع (ج ٣ ص ١٢٥٩ ط القاهرة) ما لفظه:
(مرعش) بالفتح ثم السكون والعين مهملة مفتوحة وشين معجمة، مدينة بالثغور بين الشام وبلاد الروم، أحدثها الرشيد، وفي وسطها حصن كان بناه مروان الحمار، ولها ربض يعرف بالهارونية " انتهى ".
وقال السمعاني في كتاب الأنساب " رقم ٥٢١ " ما لفظه: المرعشي بفتح الميم وسكون اللام (الراء ظ) وفتح العين المهملة وفي آخرها الشين المعجمة، وهذه النسبة إلى
مرعش وهي بلدة من بلاد الشام، خرج منها جماعة من أهل العلم:
منهم أبو عمرو عبد الله المرعشي إلى أن قال: والمرعشي اسم علوي من نسله أبو جعفر
المهدي بن إسماعيل بن إبراهيم، وهو يعرف بناصر بن أبي حرب إبراهيم بن الحسين وهو يعرف بأميرك بن إبراهيم بن علي، وهو علي المرعش بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، العلوي المرعشي، المعروف بناصر الدين،
ذكر لي نسبه هذا أحمد بن علي العلوي النسابة السقاء، فاضل متميز، سافر إلى الحجاز والعراق وخراسان وما وراء النهر والبصرة وخوزستان، ورأى الأئمة و صحبتهم، وكان بينه وبين والدي صداقة متأكدة، ولد (بدهستان) ونشأ بجرجان وسكن في آخر عمره (سارية مازندران)، ذكر لي أنه سمع (ببغداد) أبا يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف القزويني، وبالكوفة أبا الحسين أحمد بن محمد بن جعفر العقيقي، وبجرجان أبا القاسم إسماعيل بن مسعدة الإسماعيلي، وبإصبهان أبا علي الحسن بن علي بن إسحاق الوزير بها، وبنهاوند أبا عبد الله الحسين بن نصر ابن مرهق القاضي، وبالبصرة أبا عمرو محمد بن أحمد بن عمر النهاوندي وطبقتهم

وكان يرجع إلى فضل وتميز، وكان شيعيا معروفا به، لقيته بمرو أولا وأنا صغير ثم لقيته بسارية، وكتبت عنه شيئا يسيرا، وكانت ولادته في صفر سنة ٤٦٢ بدهستان وتوفي في رمضان سنة ٥٢٩.

وقال العلامة السيد مرتضى الزبيدي في تاج العروس (ج ٤ ص ٣١٣ ط بولاق) ما لفظه مازجا بالقاموس: ومرعش بلد بالشام قرب أنطاكية، وفي الصحاح بلد في الثغور من كور الجزيرة، هكذا ذكره، والصواب أنه من الشام لا من الجزيرة متاخم الروم، إلى أن قال: والمرعش كمكرم جنس من الحمام وهو الذي يحلق في الهواء، نقله الجوهري، الخ.

وقال العلامة البحاثة الشيخ ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي المتوفى سنة ٦٢٦ في كتابه (ج ٨ ص ٢٥ ط مصر) ما لفظه: مرعش بالفتح ثم السكون والعين مهملة

مرفوعة وشين معجمة، مدينة في الثغور بين الشام وبلاد الروم، لها سوران وخندق وفي وسطها حصن عليه سور يعرف بالمرواني، ثم أحدث الرشيد بعده سائر المدينة وبها ربض، الخ.

وقال العلامة البحاثة المدرس التبريزي في كتاب ريحانة الأدب (ج ٤ ص ٩ ط طهران) ما ترجمته، قال السيد علي خان المدني في الدرجات الرفيعة ما محصله: إن مرعش لقب علي بن عبد الله بن الحسن بن الحسين الأصغر بن الإمام سيد الساجدين وأن عليا المذكور اشتهر بهذا اللقب لسكناه في تلك البلدة أو لكونه مرتعشا،

أو لتشبيهه بالحمامة المحلقة في الهواء، إلى أن قال: والسادة المرعشية من مشاهير البيوت العلوية، منهم من سكن بتستر ومنهم من حل بقزوين ومنهم من نزل بأصبهان ومنهم من بقي بطبرستان،

ثم شرع في ذكر عدة من نوابغ هذه الأسرة الكريمة وسننقل أسمائهم في محلها المناسب إن شاء الله تعالى.

وقال العارف الرحالة الجوالة السائح الحاج ميرزا زين العابدين الشيرواني في كتاب بستان السياحة (ص ٥٥٥ ط طهران) ما لفظه:

مرعش شهري است دلكش از شهرهای شام، وجند قنسرين، وبلده ايست بغايت دلنشين، آنكه گفته بلده ايست از جزيره موصل غلط محض است وديگري نوشته كه نام قلعه ايست ميان ارمنيه وديار بكر، اينهم از وجهي غلط محض است، واما آنكه قريب وبولايت ارمنيه است صحيح است، وجانب جنوبش بغايت گشاد واصل شهر در

زمين پست وبلند اتفاق افتاده، بنظر بيننده بغايت فرخنده وخوش آينده است، وقرب شش هزار خانه در اوست، وقريه هاى معموره مضافات اوست، آبش فراوان ودر جميع عماراتش روان، هوايش طرب انگيز وخاكش حسن خيز، در أكثر خانه هاى آنجا حديقه دلگشا وباغچه روح افزاست، فواكه سردسيرش فراوان وحبوب و غلاتش ارزان، وأكثر مشتهياتش موفور، ومردمش همواره در عيش وسرورند، هنگام بهار آن ديار رشك گلستان كشمير وقندهار است، وهمه آن ديار گلزار سيما در قرب آن ارغوان زارى است كه راقم مثل آن كم ديده وكم شنيده است، دلبران آن سرزمين غيرت بتان فرخار وچين است، وعموما خوب چهره واز متاع حسن بابهره اند، ومدت بسيار آن ديار دار الملك ملوك ذوالقدريه بود، ابتداى دولت ايشان در سنه ٧٨٠ هجري روى نمود، وأول ايشان قراجا بن ذوالقدر بيك بود بعد از أو علاء الدولة ذوالقدر بغايت محتشم بود وشاه إسماعيل با أو مصاف داد ومكرر شكست بجانب ذوالقدريه افتاد، وسلطان سليم خان قيص روم بر ملك أو مستولى گشت، وهم زبان دولت ايشان در سنه نهصد وچند هجرى بدو در گذشت، اكنون نيز طوائف ذوالقدر در آنجا سكونت دارند، واز جانب خواندگار روم حكومت گذارند، راقم چند گاه در مرعش بوده وبا أكابر وأعاظم آنجا معاشرت نموده و

أرباب فضل وكمال وأصحاب وجد وحال در آن ديار بسيار ديده، وخداوندان حسن وجمال وصاحبان جاه وجلال مشاهده گرديده است كه ذكر همه باعث طول كلام خواهد بود، إلى آخر ما قال.
وقال الفاضل البحاثة سامي أفندي في قاموس الأعلام (ج ٦ ص ٤٢٦٤ ط الآستانة) ما ترجمته: مرعش لواء عاصمتها بلدة مرعش وهي كثيرة الفواكه سيما الزيتون، منقسمة إلى خمسة شعب، أكثرها العرب، إلى آخر ما قال.
وقال الشيخ عبد الله البستاني اللبناني في كتاب البستان (ج ١ ص ٩٠٩ ط بيروت) ما لفظه: المرعش بالفتح ويضم: حمام أبيض يحلق في الهواء.
وذكر الفاضل البكري في كتاب معجم ما استعجم (ج ٤ ص ١٢١٥ ط القاهرة) ما يقرب من كلام صاحب المراصد فليراجع.
وقال القاضي الشهيد " قده " في كتاب مجالس المؤمنين ما ترجمته على سبيل الاختصار
إن مرعش على ما في الصحاح اسم بلدة في جزيرة الموصل، ويستفاد من كلام السيد عز الدين النسابة أنه اسم حصن بين أرمنية وبين ديار بكر، وقال: الظاهر اتحاد القولين بحسب المآل، وأن المستفاد من كلام السيد عز الدين المذكور انتساب السيد أبي الحسن علي المرعشي إلى تلك البلدة، وأنه كان شريفا جليلا أميرا كبيرا، إلى أن قال: الأولى حمل مرعش على معنى آخر وهي الحمامة المحلقة المتعالية في الطيران، اشتهر علي المذكور به لعلو شأنه ورفعة محله، وجعل كلام السمعاني مؤيدا لهذا، إلى أن قال: إن السادة المرعشية انشعبوا إلى أربعة فرق، منهم من سكن طبرستان، ومنهم من خرج من طبرستان ونزل بلدة تستر ومنهم من هاجر من طبرستان إلى إصبهان ومنهم من توطن بقزوين، فيهم الأمراء و الوزراء والأفاضل، وبيدهم سدانة بقعة (شاه زاده حسين) المزار المشهور بتلك البلدة، إلخ.

هذا ما أهمنا من نقل كلمات العلماء والأفاضل حول كلمة المرعشي، والذي تحصل منها أن اشتهار الشريف أبي الحسن علي المرعشي بهذا اللقب إما من جهة سكناه تلك البلدة، أو كونها ملكا له على سبيل الاقطاع، أو من باب تشبيهه في علو المنزلة والقدر بالطائر السائر في الجو، والصحيح المعتمد عليه عندي وفاقا لعدة من الأعلام المحتمل الأول، وأيا ما كان فلا شبهة في أن أول من اشتهر بالمرعشي هو هذا السيد الجليل، وسرى الوصف في أعقابه وذراريه تفصح عن ذلك كلمات النسابين ومهرة الفن وكفى بذلك شاهدا ودليلا.

النوابغ في السادة المرعشية

إعلم أنه قد نبغ في الأسرة الكريمة المرعشية عدة نوابغ منهم من نال السلطنة والإمارة كملوك طبرستان ومنهم من تصدى الوزارة والصدارة كمراعشة دماوند ومنهم من فاز مشيخة الاسلام ومنهم من برع في الفقه وأصوله، ومنهم من رقى ذروة العلوم العقلية، ومنهم من حظى بالعلوم الأدبية، ومنهم من نال النقابة العلوية، ومنهم من تقشف وزهد في الدنيا ونأى بجانبه عن زخارفها وزبارجها، تنسب إليه الكرامات وتحكى عنه المقامات، ولو تصدينا لذكرهم أجمعين لطال الكلام وأورث السأمة والكلال، ولكن حيث ما لا يدرك كله لا يترك كله، نكتفي بذكر شر ذمة من أعيانهم ونحيل التفصيل إلى المظان كالمشجرات وكتب الأنساب والتراجم و الرجال والتواريخ والسير.

فمنهم الشريف الأجل الفقيه المحدث أبو محمد الحسن الطبري، يعرف بالفقيه المرعشي، من أجلاء هذه الطائفة وفقهائها، توفي سنة ٣٥٨ ودفن بكربلاء المشرفة ذكره الشيخ في الفهرست، والنجاشي في الرجال، والعلامة في الخلاصة، و

المامقاني في التنقيح، والأسترآبادي في المنتهى، والتفريشي في النقد، وغيرهم، روى عنه الشيخ في كتاب الغيبة ص ٩٣ بواسطة جماعة، ومدحه في (ست) بما لا مزيد عليه وسمع منه التلعكبري في سنة ٣٢٨.

ومنهم أخوه الشريف الأجل أبو الحسن علي القاضي المحدث المامطيري، روى عن أخيه الحسن وعن غيره، كان فقيها محدثا جليلا ورعا.

ومنهم عمه أبو عبد الله الحسين (رامطه) القاضي المحدث ابن أبي الحسن علي المرعشي الشهير.

ومنهم ابنه أبو محمد الحسن بن أبي عبد الله الحسين رامطه المذكور، كان فقيها محدثا قاضيا بطبرستان، ذكره العلامة المروزي في الفخري.

ومنهم الشريف السيد المرتضى أبو طالب بن أبي تراب محمد سراهنك بن أبي الكرام محمد بن أبي زيد يحيى بن علي أبي الحسن بن أبي زيد يحيى بن علي أبي الجرة بن الحسين بن عبد الله سراهنك بن حمزة أبي يعلى بن أبي محمد الحسن القاضي بطبرستان

ابن أبي عبد الله الحسين رامطه المذكور كان فقيها مفسرا أديبا شاعرا زاهدا نسابة.

ومنهم أحمد أبو الحسن النقيب بن أبي عبد الله الحسين رامطه المذكور، كان نسابة فقيها زاهدا ورعا، نال النقابة بشيراز، ثم في طبرستان، ذكره المروزي في الفخري.

ومنهم أبو الحسين أحمد الفقيه المفسر حافظ القرآن بن أبي الفضل العباس بن أحمد أبي الحسن النقيب بشيراز المذكور بعيد هذا، ذكره العبيدلي في التذكرة.

ومنهم الشريف معين الدين فغفور نقيب قزوين بن شمس الدين محمد بن أبي محمد المرتضى بن أبي القاسم بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن القاسم بن محمد بن عبد الله بن القاسم بن عبد الله بن أبي جعفر محمد بن أحمد أبي الحسن نقيب شيراز المذكور قريبا

ومعين الدين هذا هو الذي ينتهي إليه نسب المراعشة بقزوين، وبيدهم تولية بقعة الحسين في تلك البلدة على ما ذكره بعض النسابين، وكان المعين من رجال العلم ونوابغه فقها وأدبا، ذكره العبيدلي في التذكرة.

ومنهم الشريف عبد الله أمير الحاج الزاهد الورع الناسك الفقيه بن معين الدين المذكور، لقب (بفيل أمير) لعظم قدره، وجلالة شأنه.

ومنهم الشريف أبو جعفر المهدي العلوي النسابة بن إسماعيل بن إبراهيم يعرف (ناصر) وهو ابن أبي حرب إبراهيم بن الحسين يعرف (أميرك) بن إبراهيم بن أبي الحسن علي المرعشي الشهير الذي مر ذكره مكررا، ذكره السمعاني في الأنساب (ص ٥٢١) من منشورات أوقاف مستر جيب " Gibb memorial. W. J. E " الكائنة بلندن. XX. series vol

وأثنى عليه وقال: إنه ولد بدهستان سنة ٤٦٢ وتوفي ٥٣٩، نشأ بجرجان وأقام بسارية مازندران، وسمع أبا يوسف عبد السلام القزويني، نروي عنه الخ. وذكره ابن الأثير في اللباب (الجزء الثالث ص ١٢٥ ط القاهرة).

ومنهم إبراهيم الماك آبادي (الملك آبادي خ ل) بن أبي الحسن علي المرعشي الشهير المذكور، ذكره العبيدلي في التذكرة، كان قاضيا محدثا نسابة ورعا.

ومنهم إبراهيم بن إبراهيم الماك آبادي (الملك آبادي خ ل) المذكور، ذكره المروزي في الفخري في الخاتمة وقال: هو الفقيه النبيه.

ومنهم المهدي المشتهر بالناصر لدين الله بن أبي حرب الناصر بن أبي حرب بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسين بن إبراهيم الماك آبادي المذكور، قال المروزي في الفخري: إنه كان من أجلاء علماء الشيعة.

ومنهم الشريف أبو أحمد شمس الدين بن محمد بن حمزة بن عبد العظيم بن حمزة

ابن علي بن حمزة بن أبي الحسن العلي المرعشي المذكور، كان من فقهاء بغداد حافظا للقرآن محدثا، روى وروي عنه، قال ابن زهرة: هو شيخ رباط ابن الجويني الصاحب بمشهد مولينا أمير المؤمنين عليه السلام.

ومنهم الشريف الأجل أبو محمد الحسن بن أبي الحسن علي المرعشي الشهير، كان من فقهاء عصره وزهاده ونساكه، وإليه ينتهي نسب الحقير ناسق هذه الدرر وناظم تلك اللئالي الثمينة، روى الحديث عن مشائخ عصره ومنهم والده وروى عنه جماعة.

ومنهم يحيى بن أبي الحسن علي المرعشي، ذكره شيخنا الشهيد الثاني في مجموعة بخطه الشريف على ما نقله شيخنا الأستاذ العلامة المامقاني في الجزء الأول من التنقيح (ص ٢٧٤).

ومنهم الشريف أبو القاسم جعفر بن أبي الحسن علي المرعشي المذكور، كان فقيها زاهدا عابدا محدثا، انتقل من طبرستان إلى المدينة المشرفة، كما في تذكرة العبيدلي.

ومنهم أبو عبد الله الحسين بن أبي محمد الحسن بن أبي الحسن علي المرعشي المذكور

الشاعر الفقيه الزاهد النسابة الأديب النقيب، ذكره العبيدلي في التذكرة وصاحب المشجرات وغيرهما، وإليه ينتهي نسبنا، قال أبو محمد النسابة الخراساني ما لفظه: ولأبي عبد الله الحسين عقب وذيل طويل، منهم شرفاء نقباء ببلاد طبرستان.

ومنهم أبو الحسن علي نقيب طبرستان، قال الخراساني في حقه: الإمام الزاهد العباد المجاهد النقيب، الخ.

ومنهم أحمد الشريف النسابة بن علي بن علي بن أبي الحسن علي المرعشي الفقيه المحدث الورع من علماء المأة السادسة، نزل بلدة كربلا وبها توفي سنة ٥٣٩

على ما في هامش كتاب التذكرة وكانت ولادته سنة ٤٦٢.
ومنهم الشريف أبو الحسن علي المشتهر (شمس الدين كيا) بن محمد بن أحمد بن القاسم بن العباس بن أحمد بن علي بن أبي محمد الحسن بن أبي الحسن علي المرعشي
قال السيد تاج الدين بن زهرة في كتابه المشجر ما لفظه: سيد كبير متفقه متزهد عالم فاضل، جم الفضائل والمحاسن، هو اليوم ببغداد على طريقة مثلي وقاعدة جميلة له أولاد من أعجمية.
ومنهم الشريف أبو هاشم النقيب بطبرستان وأمير الحاج صاحب الكتب في الفقه والحديث، ذكره ابن زهرة والعبيدلي والمروزي والخراساني وغيرهم، وإليه ينتهي نسبنا.
ومنهم الشريف أبو طالب العزيزي بن زيد بن أبي محمد الحسن بن أبي الحسن علي المرعشي المذكور، كان من نوابغ عصره في العلم والزهد والأدب، ذكره ابن زهرة في المشجرة والعبيدلي في التذكرة.
ومنهم الشريف أبو الحسن علي بن أبو عبد الله الحسين النقيب بن الحسن بن أبي الحسن علي المرعشي، قال النيسابوري في أنسابه والبيهقي في اللباب الجزء الثاني منه ما هذا لفظه: الإمام الزاهد العابد المجاهد النقيب أبو الحسن علي بن أبي عبد الله الحسين ابن الحسن بن علي المرعشي.
ومنهم ابنه الشريف أبو محمد هاشم النقيب بن أبي الحسن علي المرعشي المذكور بعيد هذا، كان نسابة فقيها محدثا زاهدا.
ومنهم الشريف أبو عبد الله محمد الإمام النسابة الزاهد العابد الفقيه المحدث، هكذا قال البيهقي.

ومنهم أخته الشريفة فاطمة المحدثة العالمة الزاهدة راوية عصرها كما في كتاب البيهقي ومبسوط الخراساني.
ومنهم نور الدين سيد الأشراف أبو الحسن علي المرعشي من ذرية أبي الحسن علي المرعشي الأول، قال البيهقي: هو من أجلة الفقهاء، انتقل من الري إلى همدان وصار ذا جاه وثروة عند السلطان أرسلان السلجوقي.
ومنهم السيد شمس الدين أبو محمد الحسين، قال البيهقي في حقه: هو السيد الأجل العالم شمس الدين افتخار العترة مجد الطالبية، سكن خوارزم وعقبه بها.
ومنهم على ما ذكره البيهقي الأمير الشريف الوجيه سراهنك أبو تراب محمد بن السيد الأجل محمد الأعرج المرعشي الذي انتقل من الري إلى همدان.
ومنهم الشريف حمزة المتمتع بن علي بن الحسين بن علي المرعشي العالم الفقيه. قال البيهقي سكن شيراز وبها عقبه.
ومنهم الشريف أحمد أبو الحسين الفقيه النقيب بن الحسين بن علي المرعشي، قال البيهقي: وعقبه قوم بقرية (كن) من ناحية قصران الخارج من كورة (ري) وهم رؤساء وكبراء.
ومنهم الشريف قدوة الأشراف السلطان السيد قوام الدين المشهور بمير بزرك مؤسس الدولة المرعشية بطبرستان، وكان من أجلة الفقهاء والزهاد والحكماء، عين بلدة آمل عاصمة مملكته وبها قبره الذي يزار إلى الحال، أخذ العلم عن جماعة، منهم والده العلامة السيد صادق ومنهم السيد عز الدين السوغندي السمرقندي وغيرهما، وله تصانيف في الفلسفة والعرفان والفقه والأدب والتفسير، ومن أراد الوقوف على سيرته فليراجع إلى تاريخ حبيب السير، وكتاب التدوين في جبال شروين، وتاريخ طبرستان للسيد ظهير الدين المرعشي، وآثار الشيعة للفاضل المعاصر الجواهري، والحصون المنيعة، ومجالس المؤمنين، وأعيان الشيعة، ومطلع

السعدين، وتاريخ الخاني، وتواريخ طبرستان، وملك بنوه وأعقابه تلك البلاد إلى ظهور الدولة الصفوية، فراجع آثار الشيعة جزء الملوك ص ٥٤.

ومنهم والده العلامة كمال الدين الفقيه السيد صادق بن عبد الله النقيب بن محمد بن أبي هاشم بن أبي الحسن المحدث علي بن أبي محمد الحسن بن أبي الحسن علي المرعشي

كان من فقهاء طبرستان وأخذ الفقه والحديث والتفسير عن والده السيد عبد الله كما في مشجرة ابن زهرة.

ومنهم السلطان السيد كمال الدين بن السيد قوام الدين مير بزرك المرعشي الذي مر ذكره، ملك طبرستان بعد والده سنة ٧٨١ إلى أن غلب عليه الأمير تيمور الكوركاني، ونفاه إلى بلدة كاشغر، وكان هذا السلطان الجليل العلوي من أفاضل الملوك وأدبائهم وتوفي بعد إيابه من كاشغر في زمن شاهرخ سنة ٧٩٥.

ومنهم ابنه السلطان السيد علي خان بن كمال الدين المرعشي، ملك بلاد طبرستان من سنة ٨٠٩ إلى سنة ٨٢١، وهو الفاضل المؤرخ الورع وتوفي سنة ٨٢١.

ومنهم ابنه السلطان مرتضى خان المرعشي بن السيد علي خان المذكور، كان ملكا فاضلا أديبا بارعا، جلس على سرير الملك من سنة ٨٢١ إلى ٨٢٣.

ومنهم الشريف الأجل المير سيد محمد خان المرعشي، ملك طبرستان من سنة ٨٣٧ إلى سنة ٨٥٦، ابن السيد مرتضى خان المذكور، كان فقيها مفسرا مؤرخا.

ومنهم السيد زين العابدين خان المرعشي ملك طبرستان من سنة ٨٧٣ إلى سنة ٨٨٠، ابن الأمير سيد محمد خان المذكور كان من أفاضل عصره ونوابغه.

ومنهم عمه السيد عبد الكريم خان الأول والمرعشي بن المير سيد محمد خان ملك بلاد طبرستان من سنة ٨٥٦ إلى سنة ٨٦٥ وكان ورعا فقيها.

ومنهم ابنه السيد عبد الله خان المرعشي بن عبد الكريم المذكور، ملك بلاد طبرستان من سنة ٨٦٥ إلى سنة ٨٧٣، وبنته أم السلطان شاه عباس الماضي الصفوي، نص على ذلك صاحب كتاب عالم آراء، والعلامة مير محمد أشرف في كتابه فضائل السادات.

ومنهم السلطان السيد عبد الكريم خان الثاني المرعشي بن السلطان عبد الله خان ابن السلطان عبد الكريم خان الأول المذكور ملك طبرستان من سنة ٨٨٠ إلى ٩٣٢.

ومنهم السلطان السيد عبد الله خان الثاني المرعشي ملك طبرستان من سنة ٩٥٣ إلى ٩٦٦.

ومنهم السلطان السيد مراد خان المرعشي ملك طبرستان من سنة ٩٦٦ إلى سنة ٩٨٩.

قال في آثار الشيعة (جزء الملوك ص ٥٤) ما لفظه: وفي هذه السنة ملكت الصفوية طبرستان ومازندران، وانقرضت السلطنة المرعشية.

ومنهم سيد فلاسفة الشيعة جرثومة الفضائل أعجوبة الدهر نابغة الزمان الإمام القدوة في العلوم العقلية الأمير محمد باقر الحسيني المرعشي المشتهر بالداماد بن محمد

ابن محمود بن السلطان السيد عبد الكريم خان الثاني المذكور كما في مشجرته الموشحة بخاتم السلطان شاه سليمان الأول الصفوي، وهي موجودة في المكتبة الملية للوجيه النبيه الحاج حسين آقا ملك الكائنة بطهران، وعندنا صورتها، توفي المترجم سنة ١٠٤٠ وقيل سنة ١٠٤١ وقيل ١٠٤٢ وله تصانيف شهيرة كالقبسات و الجذوات وعيون المسائل والحواشي على الكافي وعلى الفقيه وعلى الاستبصار وعلى الشفاء وعلى شرح مختصر الأصول وغيرها من الكتب والرسائل

ومنهم العلامة الآية الباهرة الحاج ميرزا محمد حسين الحسيني المرعشي بن السيد

محمد علي بن محمد حسين بن محمد علي بن محمد إسماعيل بن محمد باقر بن
محمد تقي بن محمد
جعفر بن عطاء الله بن محمد مهدي بن الأمير تاج الدين حسين بن الأمير نظام الدين
علي بن السلطان مير عبد الله خان المرعشي المذكور قبيل هذا، كان هذا المولى
الجليل من
أعاجيب الدهر في الإحاطة بالفنون المختلفة، وله ما يقرب من أربعين مصنفا طبع
بعضها كالصحيفة الحسينية، وغاية المأمول في الأصول، وتعليقه القوانين، وتنبيه الأنام
على إرشاد العوام للكرماني وغيرها، توفي ٣ شعبان سنة ١٣١٥ وهو من مشائخ
والدي العلامة السيد شمس الدين محمود المرعشي في الدراية والرواية، وهو
يروي عن أستاذه الفاضل الأردكاني، وعن العلامة السيد مهدي القزويني الحلي.
ومنهم والده العلامة الأمير محمد علي الشهرستاني، وكان من فقهاء كربلاء المشرفة
وأجلة علمائها، وله تصانيف في الفقه وأصوله، ويروي عنه ولده المذكور.
ومنهم العلامة الأستاذ الآية الظاهرة والحجة الباهرة الحاج ميرزا علي الشهرستاني
الحسيني المرعشي بن الحاج ميرزا محمد حسين المذكور، له تصانيف وتآليف
منها رسالة في قاعدة إعراض المالك عن ماله حسنة جدا وقد طبعت، والبيان
المبرهن في عرس قاسم بن الحسن، والتبيان في تفسير غريب القرآن مجلدان كبيران،
وشرح وجيزة شيخنا البهائي في الدراية طبع، وشرح باب الحادي عشر في الكلام
طبع، والتحفة العلوية وكتاب الإجازات والحاشية على المعالم وعلى متاجر شيخنا
الأنصاري وعلى القوانين، توفي ١١ رجب ١٣٤٤، تلمذنا عليه في دراية الحديث
وهو من مشايخنا في الرواية.
ومنهم أخوه العلامة الميرزا جعفر الشهرستاني المرعشي بن المرحوم الحاج ميرزا
محمد حسين، له تصانيف في الفقه والعلوم الغريبة، سكن أخريات عمره في المشهد
الرضوي وتحكى عنه غرائب في أمر الاستخارة.

ومنهم العلامة الزاهد صاحب الكرامات والمقامات مجد المعالي السيد قوام الدين المرعشي النسابة مصنف كتاب نفي الريب عن نشأة الغيب في إثبات القيامة والمعاد بالأدلة النقلية والبراهين العقلية، توفي سنة ١١٤٠، وأمه بنت الشاه سلطان حسين الصفوي الشهيد، وهو من أجدادنا، وستذكر صورة نسبنا إليه عن قريب إن شاء الله تعالى.

ومنهم ابنه العلامة الفقيه الزاهد النسابة النقيب السيد شمس الدين المرعشي المتوفى ١٢٠٠، أخذ العلم عن والده وروى عنه.

ومنهم ابنه العلامة الحاج السيد محمد إبراهيم المرعشي النسابة الزاهد المتوفى سنة ١٢٤٠، ابن السيد شمس الدين المذكور، وأمه من أحفاد العلامة السيد حسين سلطان العلماء.

ومنهم العلامة السيد نصير الدين النسابة الفقيه المفسر بن السيد جمال الدين المرعشي.

ومنهم والده العلامة الفقيه المحدث الشاعر الأديب النسابة النقيب السيد جمال الدين المتوفى سنة (١٠٨١) وكانت ولادته ١٠٢٩، ابن السيد علاء الدين المرعشي، له تصانيف كالحاشية على شرح المختصر وعلى حكمة الاشراق وعلى أصول الكافي، يتخلص في شعره (سيد)

ومنهم العلامة فخر الفقهاء الأعلام، نسابة العترة السيد علاء الدين نقيب الأشراف المرعشي، له تصانيف وتآليف ككفاية الحكيم في الفلسفة والمصباح في الفقه، و النبراس في الميزان.

ومنهم الدستور الأكرم والوزير الأعظم العلامة النقيب السيد فخر الدين مير محمد خان الثاني المرعشي، توفي سنة ١٠٣٤، وأمه من السادة الطباطبائية.

ومنهم العلامة نقيب الأشراف السيد أبو المجد المرعشي الزاهد الشهيد سنة ١٠٢٠
بيد الأكراد الشافعية ابن الشريف المطاع المير سيد محمد خان الأول المرعشي.
ومنهم آية الله في فنون العلم السيد علي شرف الدين المشتهر بسيد الأطباء و
الحكماء المرعشي المتوفى ١٣١٦، صاحب كتاب قانون العلاج والحاشية على
المتاجر
لشيخنا الأنصاري، وعلى الجواهر، وعلى قانون الشيخ وغيرها، أخذ العلم عن صاحبي
الجواهر والضوابط والعلامة الأنصاري، وكان من أصدقاء العلامة الشيخ محمد عبده
مفتي الديار المصرية وجرت بينهما مطارحات ومكاتبات، فمن ذلك أنه لما عوفي
السيد المترجم من مرض حل به هنأه المفتي بقصيدة مطلعها:
صحت بصحتك الدنيا من العلل * يا بن الوصي أمير المؤمنين علي
ومنهم والده العلامة النسابة الفقيه المحدث الرياضي الفلكي الحاج السيد محمد
المرعشي المتوفى سنة ١٢٦٤، وله تصانيف كثيرة، أمة شريفة موسوية وأم أمه
بنت السلطان فتح علي شاه قاجار.
ومنهم والدي العلامة الزاهد المعرض عن الدنيا وزخارفها نسابة الذرية الطاهرة
وجامع شملهم المتفنن في العلوم السيد شمس الدين محمود الحسيني المرعشي
المتوفى
سنة ١٣٣٨، ابن السيد شرف الدين علي سيد الأطباء المذكور صاحب الحواشي
علي شرح اللمعة والقوانين والمعالم والمتاجر والفرائد ومؤلف كتاب مشجرة العلويين
الكرام وكتاب هادم اللذات في ذكر الموت وغيرها من الرسائل والكتب، أخذ الفقه
وأصوله عن الآيتين الإمامين الهمامين في العلمين السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي
والمولى محمد كاظم الطوسي الهروي، وأخذ الرجال والدراية عن الآيتين شيخ الشريعة
والسيد أبي تراب الخونساري النجفي وغيرهما، وأخذ العلوم العقلية عن العلامة
الآخوند ملا إسماعيل القره باغي النجفي صاحب حاشية الرياض في الفقه وغيرها،

وأخذ علم النسب عن شيخه النسابة السيد حسون البراقي النجفي صاحب كتاب تاريخ الكوفة المطبوع بالنجف، وعن النسابة السيد جعفر الأعرجي الكاظمي صاحب كتاب مناهل الضرب في أنساب العرب وغيره من الكتب والرسائل، وأخذ العلوم الغريبة والشوارد عن والده العلامة سيد الأطباء وعن بعض علماء الهند، ونروي عنه بالإجازة والقراءة والعرض وغيرها من أنحاء تحمل الحديث، وهو يروي عن ثقة الاسلام النوري وعن أساتيذه المذكورين، خلف من الذكور الحقير شهاب الدين

الحسيني النجفي جامع هذه الأحرف، وأخي الحجة السيد ضياء الدين مرتضى حرسه الله تعالى وكلاه بلطفه.

وصورة نسبه الشريف المنتهي إلى علي المرعشي هكذا، فخذ ما وعدناك وكن من الشاكرين.

هو العلامة السيد شمس الدين محمود بن العلامة السيد علي شرف الدين بن العلامة الحاج السيد محمد الفلكي بن العلامة الحاج السيد محمد إبراهيم بن العلامة السيد شمس الدين بن العلامة السيد قوام الدين مجد المعالي بن العلامة السيد نصير الدين النسابة بن العلامة النسابة السيد جمال الدين بن العلامة النسابة السيد علاء الدين نقيب الأشراف بن الوزير الأكرم السيد محمد خان بن نقيب الأشراف السيد أبي المجد النقيب الزاهد الشهيد بيد الأكراد الشافعية ابن المطاع الأعظم السيد محمد خان الوزير وهو الجامع بين هذه السلسلة الجليلة والسادة الشهرستانية

المرعشية بكربلا وسلسلة السيد المحقق الداماد والسيد محمد خان الوزير ابن السلطان الأعظم السيد عبد الكريم خان الثاني بن السلطان الأعظم السيد عبد الله خان بن السلطان الأعظم السيد عبد الكريم خان الأول بن السلطان الأعظم السيد محمد خان بن السلطان الأعظم السيد مرتضى خان بن السلطان الأعظم

السيد علي خان بن السلطان الأعظم السيد كمال الدين صادق صاحب الحروب الشهيرة مع الأمير تيمور ابن السلطان الأعظم صاحب السيف والقلم العلامة في العلوم العقلية والنقلية الفيلسوف الزاهد الفقيه المتكلم السيد قوام الدين المشتهر بمير بزرك المرعشي المتوفى سنة ٧٨٠ أو ٧٨١ صاحب المزار في بلدة آمل وهو ابن الشريف العلامة الأجل السيد كمال الدين صادق نقيب الأشراف ببلدة ري ابن الشريف الخلاص كافل أيتام العلويين وأراملهم عبد الله أبي صادق النقيب بن الشريف أبي عبد الله

محمد النقيب الزاهد بن الشريف الشاعر الأديب الفقيه أبي هاشم النسابة ابن الشريف الحسيب الفقيه أبي الحسن علي نقيب الأشراف في الري وطبرستان ابن المحدث الشريف الراوي الزاهد الصائم القائم أبي محمد الحسن النسابة المحدث ابن الشريف فخر آل رسول الله صاحب الكرامات الظاهرة الفقيه القاضي أبي الحسن علي المرعشي صاحب بلدة مرعش وهو الذي ينتهي إليه نسب كل مرعشي في الدنيا ابن الشريف أبي محمد عبد الله أمير العافين ويقال له أمير العراقين النسابة المحدث الفقيه الشاعر ابن الشريف الهمام الليث الضرغام فارس بني الحسين صاحب السيف والقلم المحدث النسابة أبي الحسن محمد الأكبر ويعرف بالسليق أيضا لسلاقة لسانه وسيفه ابن الشريف

الرئيس الفقيه الزاهد المحدث النسابة أبي محمد الحسن المشتهر بالحكيم، الراوي المدني المتوفى بأرض الروم ابن شرف الأشراف فخر العلويين الزاهد الورع المحدث أبي عبد الله الحسين الأصغر المتوفى ١٥٧، يروي عن أبيه وعمته فاطمة بنت الحسين وعن أخيه الباقر وعن غيرهم، وعبد الله بن المبارك وعبد الرحمان بن أبي المولى و ابن عمر الواقدي، وكان " ره " أشبه ولد أبيه به أمه فاطمة بنت الحسن عليه السلام، وقيل

أم ولد رومية قال شيخنا المفيد في الارشاد: إن ابنة الحسين الأصغر خرجت إلى الصادق عليه السلام، فولدت له ابنه إسماعيل إمام الفرقة الإسماعيلية، وهو ابن الإمام

قمر ليلة المتهجدين وشمس نهار المستغفرين مولينا سيد الساجدين عليه السلام

(شعر)

هم العروة الوثقى لمعتصم بها * مناقبهم جاءت بوحي وإنزال
مناقب في الشورى وسورة هل أتى * وفي سورة الأحزاب يعرفها التالي
وهم أهل بيت المصطفى فودادهم * على الناس مفروض بحكم وإسجال
فضائلهم تعلو طريقة منتهى * رواة علوا فيها بشد وترحال

(شعر)

نجوم لها برج الجلالة مطلع * عيون لها أرض الرسالة منبع
فيا نسبا كالشمس أبيض واضح * ويا رتبة من هامها النجم أرفع

شعر لعمارة اليمني

يا عاذلي في هوى أبناء فاطمة * لك الملامة إن قصرت في عذلي

إلى أن قال:

والله لا فاز يوم الحشر مبغضكم * ولا نجى من عذاب النار غير ولي
ولا سقي الماء من حر ومن ظماء * من كف خير البرايا خاتم الرسل
أئمتي وهداتي والذخيرة لي * إذا ارتهنت بما قدمت من عمل
تالله لم أوفهم في المدح حقهم * لأن فضلهم كالوابل الهطل
باب النجاة فهم دنيا وآخرة * وحبهم فهو أصل الدين والعمل
والله لا زلت عن حبي لهم أبدا * ما أخر الله لي في مدة الأجل
عمارة قالها المسكين وهو على * خوف من القتل لا خوف من الزلل

شعر للسيد قريش البلجرامي الهندي

گل همان به كه زگلزار پيمبر باشد * مل همان به كه زيمخانه كوثر باشد
گوهر آن نيست كه از نطفه نيسان زايد * گوهر آن است كه از معدن حيدر باشد

ای خوشا تازه نهالی که به بستان شرف * دست پرورده زهرای مطهر باشد
آنکه از جبهه أو نور سيادت پيداست * عالم افروزتر از نیر أكبر باشد
در زمینی که بخندد گل خلق حسنش * هر کف خاك بخاصيت عنبر باشد
چشم بد دور زسيماى حسينى نسبى * چمن آرای جهان أين گل احمر باشد
مدح أو را نتوان در قلم آورد (عجیب) * زانكه از حوصله خامه فزونتر باشد

ثم إنا تركنا ترجمة حالنا ومشايخنا الذين استفدنا من قدسي أنفاسهم وبركاتهم سيما العلامة النقاد ومن ثنيت له الوسادة في عصره قدوة الفقهاء والمجتهدين حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى بين الأنام مولانا الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي قدس سره وهو الذي له حق عظيم علي وأيادي جميلة، حشره الله مع أجدادي الطاهرين، ومن أراد الوقوف على سوانحي العمرية فليراجع ما ألفناه في هذا الباب وما جادت به أقلام الأفاضل الأتقياء في زبرهم.

ومنهم العلامة السيد ميرزا جعفر بن العلامة السيد علي سيد الأطباء الحسيني المرعشي المذكور عمنا الأكبر، كان حكيما متكلما طبيبا فلكيا متفننا، له تصانيف، منها رسالة في مرض الجدري ورسالة في المطبقة والمحرقة ورسالة في حرقة البول وكتاب في تراجم الأطباء الاسلاميين وحاشية على شرح اللمعة، توفي سنة ١٣١٨، وقبره بمقبرة وادي السلام في النجف الأشرف، أورده صاحب الريحانة في الجزء الأول ص ٩٤.

ومنهم السيد إسماعيل شريف الاسلام بن السيد علي سيد الأطباء المرعشي المذكور أحد أعمامي، كان من تلامذة المحقق الآشتياني والعلامة الشهيد الحاج الشيخ فضل الله النوري، كان عابدا زاهدا متفننا سيما في علم الحروف وسائر الغرائب له تصانيف منها كتاب أسرار الحروف وكتاب إصلاح المزاج في الطب وكتاب وقاية

الجسد في الطب وحاشية على الفرائد وغيرها، توفي سنة ١٣٥٤، بطهران ونقل إلى قم المشرفة ودفن بالمقبرة السكوئية، وأروي عنه بالإجازة وهو يروي عن شيخيه المذكورين.

ومنهم ابن عم والدي العالم الجليل السيد كمال الدين علي المرعشي بن جمال الدين بن العلامة الحاج السيد محمد إبراهيم بن السيد شمس الدين بن السيد مجد المعالي قوام الدين صاحب كتاب نفي الريب المذكور الفاضل الفقيه المحدث، سكن في نواحي بلدة (مدراس) من بلاد الهند، أخذ العلم عن والده المرحوم وعن والدي العلامة ويروي عنهما وأروي عنه بالإجازة، وكان آية في الذكاء وحدة الذهن، له تعاليق على الكتب التي عليها مدار التدريس، توفي في هذه السنة ١٣٧٦ و لم يخلف أحدا في ما أعلم، حشره الله مع أجداده الطاهرين، وله ديوان شعر كبير يتخلص فيه (بالغريب)

ومنهم السيد نصير الدين المرعشي ابن السلطان الأعظم السيد كمال الدين ابن السلطان الأعظم السيد قوام الدين الشهير بمير بزرك السابق ذكره، قال في الريحانة (الجزء الرابع ص ١٢) ما محصله:

إنه كان مؤرخا مشهورا فاضلا متبحرا، ألف كتابا في أنساب السادة المرعشية.

ومنهم العلامة السيد ظهير الدين المرعشي بن السيد نصير الدين المذكور، كان مؤرخا شهيرا ثقة في منقولاته، له تصانيف وتآليف،

منها تاريخ جيلان وديلم طبع ببلدة رشت في مطبعة عروة الوثقى باهتمام (رابينو)، ومنها تاريخ طبرستان طبع أولا في بطرسبورغ قبل سنين، فلما نفدت نسخه شمر الذيل في تجديد طبعه الفاضل النشيط (عباس شايان) من كتاب العصر فطبعه بطهران مع الدقة في التصحيح وإجادة الطبع والتعليق عليه. وهذا الكتاب من أشهر

كتب التواريخ التي يعتمد عليها أهل النقل، وهو مع تكونه في عصر استعمال الألفاظ الغريبة في المنشآت خال عن تلك المعاضل جزل سلس، وذكر في خاتمته أعقاب مير بزرك ومزاراتهم وقبورهم، وكانت وفاة المؤلف في حدود سنة ٩٠٠، أعقب عدة أولاد فيهم الأفاضل والكتاب والشعراء والأدباء، وفق الله الباقين منهم لمرضاته وحشر الماضين مع أجدادهم الطاهرين.

ومنهم السيد محمد بن حمزة المرعشي كان فقيها محدثا يروي عن الشيخ أبي عبد الله الحسين بن بابويه أخي شيخنا حجة الاسلام الصدوق " قده " وعنه الشيخ إبراهيم ابن أبي نصر الجرجاني وغيره.

ومنهم السيد رضي الدين أبو عبد الله الحسين بن أبي الرضا المرعشي، الفقيه الصالح كما في فهرست الشيخ منتجب الدين بن بابويه.

ومنهم السيد المنتهى بن الحسين بن علي الحسيني المرعشي قال منتجب الدين: إنه عالم ورع.

ومنهم السيد عز الدين بن المنتهى المرعشي المذكور الفقيه الصالح كما في الفهرست.

ومنهم السيد كمال الدين المرتضى بن المنتهى المرعشي المذكور، العالم المناظر الخطيب كما في الفهرست.

ومنهم السيد عماد الدين الرضي بن المرتضى المرعشي المذكور كما في الفهرست.

ومنهم السيد تاج الدين المنتهى بن المرتضى المرعشي المذكور صاحب المناظرات الأصولية مع العلامة الشيخ سديد الدين محمود الحمصي.

ومنهم السيد أحمد بن أبي محمد بن المنتهى المرعشي المذكور العالم الصالح كما في الفهرست.

ومنهم السيد قوام الدين علي بن سيف النبي بن المنتهى المرعشي المذكور العالم الصالح كما في الفهرست.

ومنهم السيد نظام الدين محمد بن سيف النبي بن المنتهى المرعشي المذكور العالم الصالح الدين كما في الفهرست.
ومنهم السيد بدر الدين الحسين بن أبي الرضا عبد الله بن الحسين بن علي المرعشي ذكره في الفهرست.
ومنهم السيد رضا بن أميركا المرعشي العالم الزاهد كما في الفهرست، تلميذ الشيخ عبد الجبار بن علي الرازي تلميذ شيخ الطائفة.
ومنهم السيد مجد الدين محمد بن الحسن الحسيني المرعشي العالم الصالح كما في الفهرست.
ومنهم السيد أحمد بن الحسن المرعشي نزيل الجبل كما في الفهرست.
ومنهم السيد جلال الدين محمد بن حيدر بن مرعش المرعشي، العالم البارع كما في الفهرست، أقول: وأكثر هؤلاء الذين نقلناهم عن فهرست الشيخ منتجب الدين كانوا نازلين بقراء ورامين والري.
ومنهم العلامة في الفنون العقلية والعلوم النقلية الزاهد الورع التقي صدر الصدور شريف الأشراف السيد علاء الدين الحسين المشتهر بسلطان العلماء خليفة السلطان الحسيني المرعشي المتوفى سنة ١٠٦٤، صاحب الحواشي النافعة الشهيرة على شرح اللمعة والمعالم والفقيه وشرح المختصر والمختلف وتفسير القاضي وعلى حاشية الخفري
على شرح التجريد وعلى حاشية الخطائي على شرح التلخيص وغيرها، تصدى الوزارة العظمى سنة ١٠٣٣، وقد قيل في تاريخه (زيبنده أفسر وزارت) وقيل أيضا: (وزير شاه شد سلطان داماد) واشتهر بالداماد لكون زوجته بنت شاه عباس المذكور و هي أم أولاده في الدولة الصفوية، وتزوج بنت السلطان الشاه عباس الماضي الصفوي، وينتهي نسبه الشريف إلى علي المرعشي كما في المجلد الثاني من الرياض

والمشجرة المرعشية ومشجرات العلويين للوالد العلامة والمشجرة النوابية الموجودة في إصفهان ومشجرة سادات خليفة سلطان بإصفهان ومشجرة السادات للأستاذ السيد رضا الصائغ البحراني النجفي ومشجرة النسابة المتبحر السيد حسون البراقي النجفي أستاذ والدي في علم النسب وغيرها من المدارك والدلائل.

ومنهم ابنه العلامة السيد ميرزا إبراهيم بن سلطان العلماء، كان من أعاظم عصره في الفقه والأصول والحكمة والتفسير والحديث، وله حاشية على المدارك في الفقه وعلى شرح اللمعة، وعلى تفسير البيضاوي وغيرها توفي سنة ١٠٩٨، وله عقب مبارك بإصفهان فيهم الأمراء والشعراء والفقهاء والوزراء.

ومنهم العلامة السيد ميرزا حسن النواب بن سلطان العلماء المرعشي المذكور، كان من تلاميذ والده العلامة وغيره، له حاشية على شرح اللمعة وعلى الفقيه وغيرهما.

ومنهم أخوه العلامة السيد ميرزا علي النواب المرعشي بن سلطان العلماء المذكور أخذ عن والده العلامة، وله شرح على القواعد في الفقه، ومن ذريته السادة النوابية بإصفهان.

ومنهم أخوه العلامة السيد ميرزا رفيع الدين المرعشي بن سلطان العلماء من تلاميذ والده وإخوته الكرام صاحب التعاليق على الكتب الدرسية ومعاجم اللغة، وأم هذه الإخوة الأربعة أولاد سلطان العلماء بنت السلطان شاه عباس الأول الصفوي.

ومنهم العلامة صدر الصدور في الدولة الصفوية السيد ميرزا محمد باقر الصدر المرعشي حفيد سلطان العلماء المذكور، كان من أعاظم عصره.

ومنهم العلامة السيد ميرزا نظام الدين محمد المرعشي من أعيان علماء إصفهان في

عصره والمتولي لقريتي خاوه وبوره الموقوفتين من توابع بلدة قم المشرفة اللتين وقفهما الشريفة زبيدة بيكم بنت السلطان الشاه سليمان الصفوي، وعندنا وقفنا مجة تلكما القريتين.

ومنهم العلامة السيد حسن المرعشي بن علي بن محمد بن حسن بن ذي المجد المرتضى (شاه عرب) بن أبي الحسن عبد الله القاسم بن الرضي أحمد بن الحسين بن مهدي بن الحسين بن أبي الحرب المرعشي الحسيني المنتهى نسبه إلى أبي الحسن علي
المرعشي، سكن السيد علي بلاد كرمان وعقبه في رفسنجان ذو وضياع وعقار تعرف علي آباد، كشكو، كان السيد علي من فقهاء عصره، مصنفا مؤلفا جليلا توفي هناك، وله عقب مبارك فيهم الأفاضل، كذا في الرسالة التي ألفها العلامة السيد أحمد المرعشي الرفسنجاني في تراجم أسرته.

ومنهم السيد المهدي بن الحسن بن أبي الحرب المرعشي المذكور، كان من أجلاء أصحابنا، وصفه الطبرسي في الاحتجاج بقوله: العالم العابد، وفي رجال الشيخ أبي علي أنه كان من أجلاء هذه الطائفة ومن مشائخ الإجازة.

ومنهم ابنه العلامة السيد علي نزيل رفسنجان.

ومنهم ابنه السيد محمد باقر بن علي المرعشي نزيل رفسنجان من علماء عصره.

ومنهم ابنه العلامة الآية الباهرة علم التقى والورع أستاذنا الحاج السيد محمد رضا المرعشي الرفسنجاني ثم النجفي، كان من فقهاء عصرنا ومن تلاميذ فقيه الشيعة السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي صاحب كتاب العروة الوثقى، قرأنا عليه مبحثي القطع والطن من الفرائد، صار مقلدا بعد وفاة أستاذه المذكور ببلاد كرمان ويزد و غيرهما، وكان على جانب عظيم من الورع، خلف ولدين صالحين فاضلين كاملين وهما
ذخرا الاسلام السيد آقا مهدي والسيد آقا كاظم، هاجرا من قم المشرفة إلى

الغري الشريف مجدان في تحصيل العلوم الدينية، وأمهم الشريفة العلوية بنت الطبيب الحاذق مسيحي الأنفاس الحاج ميرزا أسد الله أخو الآية الباهرة زعيم الشيعة الحاج ميرزا محمد حسن الشيرازي الشهير، أدام الله توفيقاتهما.

ومنهم أخوه العلامة السيد أحمد بن السيد محمد باقر المرعشي الرفسنجاني المذكور كان عالما جليلا، وله رسالة في تراجم آبائه وأسرته، عندنا نسختها.

ومنهم العلامة الجليل السيد مير علاء الملك بن مير عبد القادر الحسيني المرعشي، كان من علماء دولة السلطان الشاه طهماسب الصفوي وصدورها، وكانت بيده تولية بقعة (شاهزاده حسين أصغر) الواقعة في قزوين وهي بيد أعقابه إلى عصرنا هذا، والمتولي الفعلي الشريف الوجيه السيد إبراهيم المرعشي أدام الله بركته، وكان المير علاء الملك عالما متبحرا في الفقه والرجال كما يظهر من تعاليقه على الخلاصة والكشي وابن داود، وتلك النسخة عندنا وفرغ من تحرير تلك التعاليق سنة ٩٦٤ ببلدة قزوين.

ومنهم والده العلامة السيد مير عبد القادر المرعشي، أثنى عليه ولده في تلك التعاليق.

ومنهم السيد أحمد بن العلوي المرعشي الفاضل الفقيه النسابة نزيل بلدة ساري من بلاد مازندران، توفي سنة ٥٣٩ وعمره ٧٢ كما في أعيان الشيعة والريحانة (الجزء الرابع ص ١٠ ط طهران).

ومنهم السيد أحمد بن محمد بن علي المرعشي أبا والموسوي أما الخراساني مولدا وموطنا من علماء المأة الثالثة عشر، قتل مسموما في سنة ١٢٣٥، ويروي عن شيخه صاحب الحدائق والوحيد البهبهاني، وعنهما أخذ الفقه، كان من ندماء السلطان فتح علي شاه، له كتب منها إغاثة اللهفان من ورطات النيران في المواعظ، التهذيب في الأخلاق شرح الفوائد الجديدة لأستاذه البهبهاني، شرح كفاية السبزواري في

الفقه، غنية المصلي في التعقيبات، منهج السداد في شرح الارشاد " انتهى " هكذا في الريحانة في تلك الصفحة.
ومنهم أبو منصور الحسين بن محمد الحسيني المرعشي من مشاهير المؤرخين في دولة السلطان محمود الغزنوي، له كتاب الغرر في سير الملوك وأخبارهم ألفه باستدعاء أبي المظفر نصر أخ السلطان المذكور جعله في أربعة أجزاء، الأول في تاريخ ملوك الفرس إلى يزدجرد بن بهرام، الثاني في سقوط يزدجرد وظهور الاسلام وتواريخ ملوك اليهود والأنبياء وتبابعة اليمن وأمراء الروم والشام والعراق وغيرها والثالث والرابع في تواريخ الأموية العباسية والدول الصغيرة المنشعبة في زمن العباسية كالطاهرية والسامانية والحمدانية والبويهية والغزنوية توفي سنة ٤٢١، كما في ص ١١ من ذلك الجزء من الريحانة.
ومنهم العلامة المؤرخ السيد ميرزا محمد خليل المرعشي بن السيد داود ميرزا بن السيد محمد خان المتولي في الحرم الرضوي بخراسان، وينتهي نسبه إلى السيد قوام الدين مير بزرك، كان ميرزا محمد خليل فقيها فاضلا أديبا شاعرا نسابة، له تصانيف وتآليف، منها الحواشي على تحرير أقليدس وعلى تفسير البيضاوي وعلى المدارك وعلى الفقيه وعلى شرح التذكرة في الهيئة، وأشهر آثاره كتاب مجمع التواريخ، أورد فيه الحوادث الواقعة في بلاد إيران من سنة ١١٢٠ إلى ١٢٠٧، وقد طبعه ونشره الفاضل المعاصر المؤرخ المغفور له عباس خان إقبال الآشتياني بطهران، سكن المترجم أواخر عمره في بنگاله من بلاد الهند، وتوفي هناك في حدود ١٢٢٠ وبها عقبه.
ومنهم جده السلطان السيد مير محمد خان المرعشي المشتهر بالشاه سليمان الثاني لأن الشاه سليمان الصفوي الشهير جده من قبل أمه ملك بلاد خراسان أربعين

يوما، وجعل عاصمة ملكه المشهد الرضوي وضربت الدراهم والدنانير باسمه، ونقشت على إحدى طرفيها كلمة التهليل وأسماء النبي والأئمة عليهم السلام وعلى الأخرى هذا البيت:

زد از لطف حق سكه كامراني * شه عدل گستر سليمان ثاني

وكان جلوسه على أريكة السلطنة ٥ صفر ١١٦٣، ومدحه الشعراء بقصائد أوردها العلامة ميرزا محمد هاشم المرعشي في كتاب زبور آل داود، توفي ٦ ذي القعدة ١١٧٦

وكان من أفاضل الملوك أديبا شاعرا رياضيا فلكيا.

ومنهم العلامة الميرزا محمد هاشم المرعشي بن السيد ميرزا محمد خان المذكور، كان من أجلة العلماء والمؤرخين المعتمدين، ولد كان نص عليه هو في كتابه ليلة السبت ٢٠ صفر ١١٦٥ بالمشهد الرضوي، له تآليف وآثار علمية أشهرها كتاب (زبور آل داود) وهو كتاب جليل حاو لتراجم المشاهير من أسرته الكريمة، و عندنا منه نسخة أخذناها من نسخة قديمة في مكتبة الملك بطهران، وقد استفدنا من هذا الكتاب ونقلنا منه في تراجم المرعشيين كثيرا.

ومنهم السيد ميرزا محمد شفيع المرعشي بن السيد ميرزا رحمة الله بن ميرزا أبو المحسن

ابن قوام الدين محمد بن الأمير عبد القادر بن قوام الدين محمد بن تاج الدين حسن ابن الأمير نظام الدين علي بن قوام الدين محمد بن مرتضى بن علي بن كمال الدين ابن المير بزرك المرعشي، كان الميرزا محمد شفيع من مشاهير المؤرخين والكتاب والعلماء،

ولد ١٠١٦ بأصفهان رقى أمره إلى أن صار مستوفي كل الأوقاف في الدولة الصفوية، أخذ العلم عن المحقق الداماد وسلطان العلماء السيد حسين المرعشي صاحب الحاشية على المعالم وشرح اللمعة وغيرهما، له تآليف وتصانيف أشهرها كتاب بحر الفوائد في التواريخ والأنساب، توفي بأصفهان سنة ١٠٩٥، ودفن بالمدرسة

الشفيعية، وهي من آثاره الخيرية إلى آخر ما يستفاد من كتاب الزبور لحفيده.
ومنهم السيد ميرزا محمد داود المرعشي بن عبد الله بن محمد شفيع المذكور كان من أجلة العلماء والسادات ولد بإصفهان وقد نظم تاريخ ولادته بقوله.

طالع بنده سر گشته محمد داود * عاصى وروسيه وقابل عفو وغفران
بود تاريخ زهجران رسول عربى * سنه ألف وستين وخمس از دوران
هرچه قوس آمده در خمسه عشرين درجه * در صفاهان كه فضايش دهد از خلد نشان

قال حفيده في كتاب الزبور:
إنه كان علامة في العلوم العقلية والنقلية سيما الحساب والنجوم والهندسة ذايد طولى في الشعر والمعميات والتاريخ والسياق، وله ديوان شعر يزيد على عشرين ألف بيت. ومن شعره قوله:

ناقوس نواز دير گبران بودن * پاكار محله يهودان بودن
صد مرتبه خوشتر است نزد داود * از مبدء شرع صدر إيران بودن

وتشرف بسدانه البقعة الرضوية سنة ١١١٠.
ومنهم السيد ميرزا أبو القاسم المرعشي بن ميرزا محمد داود المذكور كان من العلماء والأدباء، ولد سنة ١٠٨٠، وهو الذي اشتغل بإجراء ماء (كوهرنگ) إلى إصفهان بأمر السلطان الصفوي، وله حروب ومدافعات مع الأفاغنة إلى أن استشهد في إصفهان، ودفن بمزار إمامزاده إسماعيل وله عقب مبارك من زوجته الشريفة العلوية بنت الميرزا إبراهيم الخليفة سلطاني المرعشي كما في الزبور.
ومنهم السلطان الأكرم مير سيد أحمد شاه المرعشي بن الميرزا أبي القاسم المذكور، وكان خروجه سنة ١١٣٩ وكان صك خاتمه:
تاج فرق پادشاهان أحمد است.

وضربت الدراهم باسمه وعلى صفحتها هذا البيت:
سمكه زد در هفت كشور چتر زر چون مهر وماه
وارث ملك سليمان گشت أحمد پادشاه
وله حروب مع الأفاغنة المتغلبين، وكانت الغلبة لهم، وقتلوا هذا السيد الجليل مع أخيه الميرزا عبد الأئمة بأصفهان سنة ١١٤٠ ودفن في مقبرة تخت فولاد كما في الزبور.
ومنهم العلامة السيد محمد بن السيد حسين المرعشي، ذكره في كتاب الزبور، ونقل عنه أنساب عدة وصفه بالنسابة.
ومنهم السيد ضياء الدين محمد بن تاج الدين حسن المرعشي ينقل عنه في الزبور ويظهر منه أن له كتابا في نسب السادة المرعشية سماه ضياء القلوب.
ومنهم السيد أميرك بن الأمير أحمد بن أميرك بن علاء الدين بن أميرك بن
علاء الدين بن ركن الدين بن أحمد بن محمد بن أبي الفضل السيد أبي الفضل بن عبد الله
ابن أحمد بن زيد بن الحسن بن علي المرعشي، هكذا، وجدت بخط العلامة السيد مير علاء الملك المرعشي القزويني على ظهر كتاب خلاصة الرجال لمولينا العلامة، و قد وصفه بعد سرد نسبه بالجلالة والتقى والفضل، والظاهر أنه من مراعشة قزوين.
ومنهم السيد بهاء الدين أبو الشرف أحمد المرعشي نزيل الجبل، العالم الصالح كما في كتاب الفهرست للشيخ منتجب الدين بن بابويه.
ومنهم السيد مير إسماعيل المرعشي المشتهر بمير ملايم بيك، كان من أجلة الأفاضل والمؤرخين والكتاب في دولة السلطان الشاه صفي الصفوي، له كتاب سماه عالم آراء في التاريخ بالفارسية وإحدى مجلداته موجودة في مكتبة الحاج حسين آقا ملك بطهران، وقد شرع في تلك المجلدة من ظهور ملوك آق قوينلو إلى زمن

السلطان الشاه إسماعيل الصفوي كما كتبه إلينا الفاضل الأديب المعاصر (السهيلي مدير المكتبة) وذكر في مكتوبه: أن مير ملايم ينقل في كتابه عالم آراء عن كتاب عالم آراء لإسكندر بيك تركماني " انتهى "

ومنهم صدر الصدور فخر الأشراف قدوة العلماء السيد مير أسد الله المرعشي المشتهر بشاه مير بن زين الدين علي بن محمد شاه بن مبارز الدين مانده بن جمال الدين حسن بن نجم الدين محمود المهاجر من طبرستان إلى تستر، وقد مرت بقية النسب إلى علي المرعش فليراجع، ذكره العلامة النسابة السيد مير محمد قاسم المختاري الأعرجي في كتابه الأسدية في الأنساب العلوية، وقد ألفه لهذا السيد

الجليل، وقال: إنه أعقب ولدين السيد مير علي والسيد مير عبد الوهاب الذي كان قائد جيش السلطان الشاه عباس الصفوي في فتح إيروان، وذكره القاضي الشهيد في كتاب المجالس وأثنى عليه وفي بعض المجاميع إنه كان من تلامذة المحقق الكركي وإن له تصانيفا وتآليفا.

منها رسالة كشف الحيرة في أسرار غيبة الحجة وفوائدها ورسالة في أن زينب و رقية هما بنتا رسول الله صلى الله عليه وآله من صلبه، توفي سنة ٩٦٣، ونقل نعشه إلى مشهد

الرضا عليه السلام وقيل في تاريخ وفاته شعر

تاريخ وفات صدر فرخنده صفات * از هجرت مصطفى عليه الصلوات

باشد سه عدد مرتبه آحادش ضعفش عشرات وجمع أين هر دو مآت

ومنهم السيد ميرزا شاه المرعشي بن الميرزا أبي القاسم بن الميرزا إسحاق بن الميرزا سيد علي، ذكره المحقق السيد نور الدين محمد الجزائري في كتاب الإسماعيلية

في الأنساب المرعشية وأثنى عليه، وقال: إن له ديوان شعر يتخلص (مرعش) ومن شعره:

دم بدم دامنم از خون جگر رنگين است
ميدهد هر كه دل از دست سزايش أين است
بعد از أين روى نياز من وخاك در دوست
كفر وإسلام نميدانم ودينم أين است
نيك را قلب چو كردى نبود إلا كين
آرى آرى دل نيكان جهان پر كين است
بايد آورد بكف زلف بت تازه خطي
طلب علم نمائيد اگر در چين است
گر دهد دست مرا بي تو تماشاى بهشت
رشته بر پاى من از گيسوى حور العين است
گاهگاهى بنگاهى دل ما را كن شاد
شاه را گاه نگاهى بسوى مسكين است
نشنود هر كه زمن وصف لب أو گويد
سخن مرعش دل خسته عجب شيرين است
توفى دارجا.

ومنهم السيد مير حبيب الله بن مير نور الله الأول بن السيد محمد شاه المرعشي التستري،

قال في المشجرة المرعشية: إنه كان من العلماء والشعراء والأدباء، وهو عم القاضي الشهيد صاحب الاحقاق.

ومنهم السيد مير محسن وجيه الدين بن العلامة مير محمد شريف بن مير نور الله الأول المرعشي المذكور، قال في المشجرة: إنه كان فاضلا عالما شاعرا وهو أصغر من أخيه القاضي الشهيد بسنين، ومن العجيب أنه استشهد بخراسان.

ومنهم العلامة السيد مير عبد الخالق بن مير مانده بن السيد محمد شاه المرعشي التستري،

قال في المشجرة: إنه كان فقيها محدثا نال نقابة العلويين في خوزستان، وهو من بني أعمام القاضي الشهيد.

ومنهم العلوية الهاشمية الفاطمة (بي بي شريفه خاتون) المرعشية أخت القاضي الشهيد، قال في المشجرة في حقها: العالمة الفقيهة الأديبة الشاعرة تتخلص (شريفة).

ومنهم الميرزا أبو القاسم بن الميرزا إسحاق بن علي الثالث بن إسحاق بن المير أسد الله شاه مير، قال في المشجرة: كان عالما فاضلا.

ومنهم الميرزا عبد اللطيف بن أبو الفتح خان بن علي الثالث المذكور، كان شاعرا أديبا فاضلا فقيها، سكن الغري الشريف إلى أن توفي به، ومن شعره قوله في مديح مولانا الحسين عليه السلام على ما في گلستان پيغمبر ص ٥٥.

يا حبذ ابمقدم سلطان نوبهار * بلبل بگو كه تحفه جانرا كند نثار
فراش گو كه صنع خزان را كند خراب * تا ديگرش نيفتد بر بوستان گذار
برقع زرخ فكنده به بين دختران رز * تا همنشين شوند بيار ودهند بار
مرغان خوش نوا بنواهاى دلفريب * گلهاى باصفا چه صفاى جمال يار
غلطان بروى آب بسى گوهر از سحاب * بر طرف جويبار گل ولاله صد هزار
داماد گل گرفته بزانو سر عروس * در حجره نشاط چه مستان هوشيار
فيروزه وزمرد وياقوت ولعل بين * بيرون زمعدن آمده از صنع كردگار
بلبل بصد شعف بتماشاى روى گل * گل غنچه كرده لب كه زند بوسه اش هزار
وه وه چه خوش بود كه در اينفصل دلبرى * گيرد مرا چو وامق عذرا صفت كنار
گويد كه اى زدانش وعقل وشعور دور * بخت خوشت ببين كه چو من شد ترا دچار
نه عالمي نه فاضلى ونه امام خلق * نه واقفي زفقه وأصول ونه از بحار
نه مير فندرسك ونه سلطان أبا يزيد * نه شيخ عاملي كه زهر علمت اختيار

نه آگهی زعلم نجوم ونه صرف ونحو * نه آگهی زهندسه در معرض شمار
نه مؤمني نه صوفي نه شيخ أبو علي * نه علم رمل وجفر كه آيد ترا بكار
نه خود طبيب حاذقی ونه مدرسی * نه کیمیاگری ونه از فرقه کبار
نه انوری ونه شیخ ونه خواجة بوفراس * نه مرشدی که شیوه درویشیت شعار
نه تاجر ونه زارع ونه نایب بلد * نه أهل دفتر ونه مشیر ونه مستشار
نه لایقی ببزم چه مستان هوشیار * نه قابلی به رزم چه مردان کارزار
نه پیر میفروشی ونه ساقی نه مطربی * نه علم موسیقی ونه دارای تار تار
نه مهتری بقوم ونه سردار لشکری * نه یاور ونه شرف نه صاحب سوار
نه شيخ مكتبى ونه مجنون عامري * نه ذوق مسكرات ونه فعل بد قمار
نه قاری ونه أهل رياضت نه خوشنويس * نه باخبر زعلم تواريخ روزگار
نه مرده شوری ونه معرف نه روضه خوان * نه قاری قرائت قرآن بهر مزار
گیرم که سيدي وزاولاد مرعشى * مانند تو كه مفلس وبيچاره هزار
بالله كه مردنت بود أولى ززندگی * روهمچه مور زیر زمین را کن اختیار
گویم که ای صنم نشناسی تو قدر کس * زيبد مرا كه فخر نمایم بهر دیار
میشایدم که جمله شهان ارمغان دهند * بر فرق فرقدان بنهم پای افتخار
خاموش باش مادح سبط پیمبرم * شاهنشهی که عرش خدا راست گوشوار
مالك رقاب عالم كن عالم الست * سلطان دين حسين علي شير كردگار
شاها توئی که قاسم رزق دو عالمي
محتاج خوان لطف عطای تو هفت وچار (الخ)
ورأيت في بعض المجاميع المخطوطة أبياتا له بالعربية لا تحضرني تلك المجموعة حتى أنقل عنها.

ومنهم الآية الحجة الميرزا عبد الحسين بن علي أصغر بن أبي الفتح خان بن علي الثالث بن إسحاق بن الشاه مير عبد الله بن علي الثاني بن محمد باقر بن علي الأول بن المير أسد الله صدر الصدور المتخلص بالشاه مير، كان من أكابر العلماء والفقهاء و المتكلمين تلمذ لدى أعيان عصره في الغري الشريف، وهو أول من سافر إلى زنجبار في إفريقيا لترويج الشرع ونشر التشيع، له تصانيف.

منها متقن السداد في شرح نجاة العباد، ورسالة في كيفية تعلق علمه تعالى بالمحالات أجوبة المسائل التي سألها عنه سيف بن ناصر الخروصي قاضي زنجبار، فرغ من تحريرها

سنة ١٣٠٨، وتشيع ببركته جماعة كثيرة من أهالي تلك البلدة، توفي ١٣٢٢ بمكة ودفن بجنب قبر عبد المطلب، يروي عن العلامة الفقيه الحاج الميرزا حسين الخليلي وغيره من الأعلام. ويروي عنه والدي العلامة السيد شمس الدين محمود المرعشي.

ومنهم العلامة المير محمد خان بن أبي الفتح خان عم الميرزا عبد الحسين المذكور كان نابغة في الحكمة والكلام والأدب والنجوم ولد في حدود ١٢٠٧، وله كتاب كبير في النجوم وكتاب چهار دفتر في المناجاة والمدائح والمناقب والمراثي، و منظومة كتاب إصلاح العمل للسيد المجاهد، وتكملة رسالة إسماعيلية في أنساب المرعشية، وكان شاعرا بارعا يتخلص (رونق) ومن شعره قوله لما تشرف بزيارة جده أمير المؤمنين عليه السلام.

زان پيش كه جسم ناتوان خاك شود * واز دست أجل جامه جان چاك شود
رونق چو سك آورده بدرگاه تو رو * شايد بنمك زار فتد پاك شود

وله أيضا في مدح الأمير عليه السلام:

اى خسروى كه سوده شهان در زمان راز
گه روى عجز وگه بدرت جبهه نياز

وه وه چه درگهی که تراب أبو تراب
دارد بعرش برتری أین فرش وامتیاز
آری کسی که قاسم خلد وجحیم شد
کسی نگذرد بدون جواز وی از جواز
جبریل را بحاجبی آن در است امید
میکال را بخادمی آن سر است آز
جنت یکی ز بخشش أین صاحب در است
دوزخ بحکم أو کند أین سوز وأین گداز
کي خلد راست رائحة وروح أین سرا
باشد کجا نعیم باین لطف واهتزاز
هر صبح وشام شمس وقمر را برشوه چرخ
آرد پی نیاز برفعت وز اوست ناز
بیگانه آنکه حلقه بدر آشنا نکرد
خاکش بسر سری که از أو نیست سرفراز
مجرم چه گشت محرم کوی تو محرم است
بر اشتر توسل اگر بندد أو جهاز
شاهنشهی که کشور دین است از أو عمار * شیرافکنی که در صف هیجاست یکه تاز
زینت فزاست فرق سلیمان دین زتاج * از هل أتی زدادن خاتم گه نماز
از طور أو بدور فلك عقل در عجب * واز طراز أو بششدر حیرت از أین طراز
چون شد حریم کعبه محل ولادتش * گشته مطاف خلق از آن مکة در حجاز
آنکو که دوش صاحب معراج پا نهاد * دستی کنم بمدحت جاهش چسان دراز

الله لوحش الله از أين قدر ومنزلت * وه وه زهى زرتبه أين يار پاك باز
يا مرتضى علي بتو أم روى التجأ است * هر كار را بإذن خدائي تو كار ساز
من روسياهم از عمل خويش در جهان * با وصف أين بسوى تو روى اميد باز
از بهر آخرت نبود زاد وراحله * از رحلتم زكرده بود بيم واحتراز
دارم قصيدة صله آن شفاعت است * در موت وقبر وبرزخ وحشر تو دلنواز
تسليم كردنم باميد تو است وبس * يكبار عرض كردم وگويم دو باره باز
(رونق) اميدوار تو در بذل رونقى است * اعمال أو وگرنه نيرزد به نيم غاز
بادا محب خاص تو را عافيت مدام * همواره خصم شوم تو اندر دهان گاز

ومنهم العلامة السيد سلطان علي بن الميرزا إبراهيم بن المير محمد خان الفلكي المرعشي المذكور قبل هذا، كان عالما فقيها جليلا زاهدا أديبا مرتاضا، أخذ السطوح عن العلامة الحاج الشيخ جعفر الشوشتري والخارج عن المحقق الآشتياني والمدقق الجيلاني صاحب البدايع والمحقق النهاوندي صاحب التشريح والعلامة الخراساني صاحب الكفاية والفقيه النبيه الحاج ميرزا حسين الخليلي وغيرهم، وأخذ الرجال عن العلامة السيد أبي تراب الخوانساري، ويروي عنه أيضا توفي ١٣ ذي الحجة
سنة ١٣٣٣ ودفن بوادي السلام في الغري الشريف، خلف عدة أولاد علماء أمجاد، وكان شاعرا بارعا وله أشعار رائقة عربية وفارسية.

ومنهم العلامة حجة الاسلام الحاج السيد محمد بن السيد سلطان علي، العالم الفاضل الفقيه، ولد ١٣٠١ وأخذ الفقه والأصول عن الآيات: النائيني والعراقي والاصطهباناتي والشيرازي وغيرهم، ونجله العالم الحبر الجليل الحجة الحاج السيد جعفر نزيل النجف الأشرف ومن فضلاء تلك البلدة المشرفة أدام الله بركاتهما.

ومنهم العلامة حجة الاسلام الحاج السيد محمود المرعشي بن السيد سلطان علي

المذكور، الفقيه المتكلم الرجالي، أخذ الفقه وأصوله عن الآيات: العراقي و القوچاني والجنابذي والنائيني، وأخذ الرجال عن الآية الخوانساري والكلام عن الآية أستادنا البلاغي، ولد ١٣٠٧، له تصانيف، منها الحاشية على المتاجر وعلى الكفاية، ومنها رسالة إبقاء الحلية في وجوب إعفاء اللحية، كتاب في الرد على الصوفية،
نفحة الرحمان في حكمة لقمان، طرق الوصول إلى دفائن العقول في الاعتقاديات، شرح دعاء الندبة، رسالة في وجوب الحجاب وغيرها. وبالجملة هذا الرجل من حسنات العصر علما وورعا، وهو اليوم نزيل بلدة طهران، يبذل الجهد في ترويج الدين وتقوية المذهب أدام الله أيامه وكثر أمثاله، وله طبع شعر بالعربي والفارسي سكن مدة بأهواز ثم انتقل إلى طهران.
ومن أولاد المرحوم السيد سلطان علي العالم الجليل الحجة الحاج السيد أحمد ابنه الأوسط كان من أصدقائنا وزملائنا زمن تشرفنا في مشهد الإمامين بسر من رأى، وله أيادي على الشيعة هناك، وكم له من جهود ومتاعب في جمع شملهم، شكر الله مساعيه
وحشره مع أجداده الطاهرين، توفي ١٤ صف ١٣٦٠ ودفن في الرواق الشريف، قال الشاعر في رثائه:
قف عند باب العسكريين وقل * يا راقدا في عتبة الأمجاد
ما فاز مثلك مرعشي ولم يك * بحماية الآباء والأجداد
بشراك حصنا قلت في تاريخه * قد صار أحمد في ملاذ الهادي
وخلف عدة أولاد أمجاد وهم السيد محمد كاظم والسيد إسماعيل وإخوتهما أدام الله توفيقاتهم.
ومن أولاد السيد سلطان علي المرعشي المذكور، العالم الحبر الجليل الحجة السيد محمد حسن المشتهر بالنجفي نزيل زنجبار وزعيم الشيعة بها، ولد ١٣١٤، أخذ الفقه

والأصول عن مشايخنا وكان شريك الدرس معنا في السطوح العالية، متع الله المؤمنين ببقائه.
ومنهم السيد المير أشرف خان بن المير عبد الله خان بن المير أشرف خان بن المير ميران المرعشي الدماوندي، كان من أفاضل الأمراء، شاعرا أديبا، قتل في محاربة السلطان فتح علي شاه مع الروس في بلاد قفقاز ونقل نعشه إلى الغري الشريف.
ومنهم السيد الميرزا شجاع الدين محمد بن عبد الكريم بن أسد الله بن محمد كريم بن
محمد بن العلامة السيد الميرزا إبراهيم بن العلامة السيد علاء الدين حسين المرعشي المشتهر بسلطان العلماء، وبقية النسب إلى المير بزرك قد مرت، قال والدي العلامة في المشجرة: إنه كان فقيها مفسرا محدثا خطاطا.
ومنهم العلامة النواب الجليل السيد أبو الحسين ميرزا المرعشي بن العلامة الميرزا فتح الله بن العلامة الميرزا رفيع الدين محمد بن العلامة السيد علاء الدين حسين سلطان العلماء الحسيني، قال والدي المبرور في المشجرة: إنه كان من أجلة المفسرين والأدباء، انتقل من إصبهان إلى قرية محمد آباد من أعمال جرقوية، وبها عقبه.
ومنهم أخوه السيد الميرزا جلال الدين محمد المرعشي بن الميرزا فتح الله المذكور وصفه في المشجرة بالعلامة الجليل.
ومنهم السيد الميرزا عبد الواسع المرعشي بن السيد أبو الحسين ميرزا المذكور كان فقيها أصوليا متكلما بارعا، وعندنا نسخة من الصحيفة السجادية الكاملة و هي بخطه الشريف.
ومنهم العلامة السيد مرتضى خان بن العلامة النواب السيد علي بن سلطان العلماء السيد حسين الحسيني المرعشي، كان محدثا فقيها جليلا، تزوج بنت السلطان

الشاه عباس الثاني الصفوي وهي (مهد عليا زينب بيگم).
قال في المشجرة: كان من فقهاء العصر والمفسرين والأدباء والفلكيين، توفي بأصفهان ونقل نعشه إلى الغري الشريف ودفن بجنب قبر آية الله العلامة الحلي.
ومنهم العلامة النواب الميرزا السيد مرتضى المرعشي بن المير سيد علي بن السيد مرتضى خان المذكور قبل هذا. قال مؤلف مشجرة السادة الخليفة سلطانيه ما لفظه: إنه كان محدثا نحريرا وعلامة شهيرا، صدر الصدور في دولة الشاه السلطان حسين الصفوي وختنه على بنته وهي التي لها أوقاف جنب (ملك آباد و شاهدان) بأصفهان وأوراق الوقف موشحة بخواتم العلامة المجلسي والمحقق آقا جمال الدين الخوانساري والفاضل السبزواري وغيرهم.
ومنهم النواب الميرزا أبو تراب، الفاضل العالم الأديب بن السيد مرتضى المذكور قبل هذا، خرج مديا للسلطنة واشتهر بالشاه إسماعيل الثالث، كان من مشاهير أدباء عصره وله ديوان شعر عربي وآخر فارسي.
ومنهم العلامة الميرزا محمد طاهر بن النواب المير سيد علي بن سلطان العلماء السيد حسين المرعشي، كان حكيما متألها له حاشية لطيفة على شرح الهداية للميبدي، وأخرى على شرح الإشارات.
ومنهم ابنه العلامة الميرزا محمد صادق المرعشي، له أيضا حاشية على شرح الهداية في غاية التحقيق والدقة.
ومنهم العلامة صاحب الكرامات والمقامات السيد الميرزا ضياء الدين محمد بن العلامة الميرزا محمد صادق المرعشي المذكور، كان حكيما متكلما محدثا زاهدا كما في المشجرة.
ومنهم العلامة السيد الميرزا هداية الله بن العلامة السيد علي النواب المرعشي

المذكور كان فقيها مدرسا بإصفهان. قال في مشجرة السادات الخليفة سلطانيه كان من فقهاء عصره والمدرسين صاحب التآليف الكثيرة والكرامات الظاهرة، ولد ١٠٦٧، وله أوقاف وبريات.

ومنهم العلامة السيد أحمد ميرزا المرعشي بن العلامة السيد مرتضى النواب ابن السيد علي بن السيد مرتضى النواب بن المير سيد علي النواب بن سلطان العلماء المذكور مرارا، كان عالما فقيها نبيلا شاعرا أديبا، وله ديوان شعر يتخلص (نيازى)، أمه بنت الشاه سلطان حسين الصفوي وزوجته بنت خاله الشاه طهماسب الثاني. قال في تذكرة (روز روشن ط بهوپال ص ٥٢٦) ما لفظه: نيازي إصفهاني نواب أحمد ميرزا خلف سيد مرتضى از أحفاد سلطان العلماء خليفه سلطان است ذهني رسا وفكري فلك فرسا داشت.

ومن شعره:

ما در أزل شكسته سنك ملامتيم * اى مدعي چه سعى كنى در شكست ما

ومن شعره:

بيك كرشمه زليخا وشى دل ما را * چنان ربود كه يوسف دل زليخا را
فغان كه مرغ دلم صيد طفل ناداني است * كه بال وپر شكند مرغ رشته برپا را

ومن شعره:

فغان زين دل كه دايم در فغان است * دل است أين يا در آي كاروان است
مرا هست آشيان در گلشن أما * در آن گلشن كه گلچين باغبان است
گلستان خوش چمن دلكش دريغا * كه از پى آفت باغ خزان است
ميان ماه ما وماه گردون * تفاوت از زمين تا آسمان است
پرى پنهان زمردم آنچنان نيست * كه از من آن پرى پيكر نهان است

بخند ای گل که گل خندید در باغ * بنال ای دل که بلبل در فغان است
کجا با وی توانم هم عنان شد * بمن بخت بد من هم عنان است
ومن شعره:
از آتش عشق سوخت چو پیکر ما * مایل بوفا ومهر شد دلبر ما
آمد که زند بر آتش ما آبی * وقتي که بباد رفت خاکستر ما
وأورده صاحب مجمع الفصحاء وآذر في تذكرة آتشكده وغيرهما ممن ألف المعاجم في تراجم الأدباء، وقال والدي المرحوم: إنه سكن في أخريات حياته بلدة بغداد حتى توفي ونقل إلى الغري الشريف ودفن بجنب مولانا العلامة.
ومنهم أخوه العلامة السيد إسحاق ميرزا المرعشي بن السيد مرتضى خان المذكور قال والدي العلامة في المشجرة: إنه كان من أفاضل عصره، ادعى السلطنة وتلقب بالشاه إسماعيل الثالث، أمه أم أخيه أحمد ميرزا نيازي.
ومنهم العلامة النواب الميرزا محمد مقيم بن الميرزا محمد نصير بن العلامة الميرزا سيد حسن بن سلطان العلماء السيد حسين الحسيني المرعشي، قال في مشجرة السادة الخليفة سلطانية ما لفظه: إنه كان عالما جليلا فقيها فاز برتبة الصدارة صاهر الملك الشاه سلطان حسين الصفوي على ابنته.
ومنهم العلامة السيد الميرزا محمد علي المرعشي بن الميرزا محمد رضا نزيل الهند ابن عبد الباقي بن علاء الدين الحسين بن السيد الميرزا محمد باقر الصدر الخاصة ابن الميرزا السيد حسن بن سلطان العلماء المذكور. قال في صبح روشن (ص ٥٢١ ط بهوپال) ما لفظه: " فروغ " ميرزا محمد علي إصفهاني فرزند ميرزا محمد رضا از دودمان خليفه سلطان ودر علوم حكميه ونظم اشعار از مستعدان بود، در سنه أربعين ومأة وألف متولد گرديد، وبعد سن تميز بشوق تحصيل فضائل ببصره وبغداد

رفت ووالدش ميرزا محمد رضا در هندوستان آمد، بذيل عاطفت نواب صفدر جنگ تمسك جست پس ميرزا محمد علي از سفر نزد پدر بهند رسيده از جانب ذو الفقار الدولة ميرزا نجف خان مراعاة مراتب تعظيم وتكريم ديد وبعمر هفتاد سال در شهر بنارس فروغ چراغ حياتش منطفى گرديد.

ومن شعره قوله:

باده رنگين مينمايد روى تابان تو را * آبيارى ميكند آتش گلستان تو را

چشمه آب بقا هر چند جانبخش است ليك

كي برابر ميشود چاه زنخدان تو را

از خدنگت هر نفس دل را نشاطي رو دهد

* داده اند از باده گو يا آب پيكان تو را

هذا ما وسع المجال لذكره من نوابغ السادة المرعشية من ذرية أبي الحسن علي نزيل بلدة مرعش، وفد تقدم ذكر جماعة منهم بعنوان النوابغ في أسلاف القاضي الشهيد وأخلافه فليراجع.

ومن رام الوقوف على تفاصيل تراجم هؤلاء وغيرهم ممن لم نذكره فعليه بكتابنا الذي ألفناه في سالف الزمان في تراجم أعيان المراعشة وأجلاء هذه الطائفة من الملوك والصدور ومشيخة الاسلام والوزراء والأمراء والفطاحل في الفقه والفلسفة والتفسير والأدب والحديث والأصولين والعلوم الآلية وغيرها من التسعة الدوارة وفي الرجوع إليها شفاء العليل ورواء الغليل، وقد أكثرنا في من ذكر أسمائهم و سيرهم، والتقطنا منه في هذا الكتاب. ولو وفقنا الله تعالى وقيظ همة ذي همة لشمرنا الذيل في إشاعته ونشره إن شاء الله تعالى.

كيفية قتله وشهادته وما حل به من المصاب وأن دمه من الدعاء
التي لرسول الله صلى الله عليه وآله على رقبة أهل السنة والجماعة
قد مر سابقا أنه قدس سره هاجر من تستر إلى مشهد الرضا عليه السلام وأقام به سنين مكبا على الإفادة والاستفادة، فلما برع وفاق في جل العلوم عزم على الرحيل إلى بلاد الهند سنة ٩٩٣ لا شاعة المذهب الجعفري، حيث رأى أن بتلك الديار لا ترفع لآل محمد صلى الله عليه وآله راية، فورد بلدة لاهور غرة شوال من تلك السنة، فلما وقف
السلطان جلال الدين أكبر شاه التيموري وكان من أعاظم ملوك الهند جاها ومالا ومنالا على جلالة السيد ونبالته وفضائله قربه إلى حضرته وأدناه، فصار من الملازمين له وممن يشار إليه بالبنان، ثم لما توفي قاضي القضاة في الدولة الأكبرية عينه السلطان للقضاء والافتاء، فامتنع القاضي من القبول، فألح الملك عليه، فقبل على أن يقضي في المرافعات على طبق اجتهاده وما يؤدي إليه نظره بشرط أن يكون موافقا لأحد المذاهب الأربعة، وبقي مقربا مبجلا لدى الملك المذكور وكان يدرس الفقه على المذاهب الخمس الشيعة الحنفية المالكية الحنبلية الشافعية متقيا في مذهبه، وكان يرجح من أقوالهم القول المطابق لمذهب الشيعة الإمامية، فطار صيت فضائله في تلك الديار إلى أن توجهت إليه أفئدة المحصلين من كل فج عميق للاستفاضة من علومه والاستنارة من أنواره فحسده الحاسدون من علماء القوم من القضاة والمفتين إلى أن سمعوا ذات يوم من القاضي الشهيد كلمة (عليه الصلاة والسلام) في حق مولانا علي أمير المؤمنين عليه السلام، فاستنكره الحاضرون
ونسبوه إلى الابتداع زعما منهم أن الصلاة والسلام مختصتان بالنبي، فأفتوا بإباحة دمه، وكتبوا في ذلك كتابا وأمضاه كلهم إلا أحد مشايخهم حيث خالف وكتب

هذا البيت إلى السلطان:
گر لحمك لحمي بحديث نبوي هي * بي صل على نام علي بي أدبي هي
فانصرف السلطان لأجل ذلك من قتله وزاد حبه في قلبه، هكذا سمعت عن والدي الشريف الآية العلامة وعن شيخنا الأستاذ الآية الباهرة الشيخ محمد إسماعيل المحلاتي النجفي وعن أستاذي خاتم المحدثين خادم حرمي الإمامين العسكريين الآية الحجة الشيخ ميرزا محمد بن علي العسكري وعن غيرهم نور الله مراقدهم الشريفة ووفقني لأداء حقوقهم،

وبقي المترجم على مكانته العلمية لدى الملك إلى أن توفي وجلس على سريره ابنه السلطان جهانگير شاه التيموري، وكان ضعيف الرأي، سريع التأثر، فاغتنم الفرصة علماء القوم وحسدتهم، فدسوا رجلا من طلبة العلم فلازم القاضي وصار خصيصا به بحيث اطمأن قدس سره بتشيعه، واستكتب ذلك الشقي نسخة من كتاب إحقاق الحق فأتى به إلى جهانگير، فاجتمع لديه علماء أهل السنة وأشعلوا نار غضب الملك في حق السيد حتى أمر بتجريده عن اللباس وضربه بالسياط الشائكة إلى أن انتثر لحم بدنه الشريف وقضى نحبه شهيدا وحيدا فريدا غريبا بين الأعداء متأسيا بجده سيد الشهداء وإمام المظلومين أبي عبد الله الحسين عليه الصلاة والسلام، وفي بعض المجاميع

المخطوطة أنه بعد ما ضربوه بتلك السياط وضعوا النار الموقدة في إناء من الصفر أو الحديد على رأسه الشريف حتى غلى مخه ولحق بأجداده الطاهرين، وكانت تلك الفجيعة سنة ١٠١٩.

هذا هو القول المختار عندنا لصحة سنده وقوة مداركه، وهناك أقوال أخر في كيفية قتله، منها أن جهانگير أمر بضربه بالدبوس، فضرب حتى توفي كما في قاموس الأعلام للسامي، ومنها ما أشار إليه في الطرائق وغيره أنه ضربه السفلة والأراذل

من النواصب في إحدى معابر لاهور بتحريك علمائهم بالأغصان الشائكة حتى انتشر لحمه.

ومن الطريف الذي يعجبني ذكره في المقام أن العالم الفاضل الحجة الولد الروحاني والأخ الايماني قرة العين وضياء البصر الشيخ أبو طالب التجليل التبريزي السابق ذكره أدام الله أيامه وأسعد الله أعوامه،

حدثنا ذات يوم أنه رأى في المنام في إحدى ليالي شهر رمضان من سنة ١٣٧٦ أن هذه اللجنة الكريمة المنصفة التي قامت بأمر كتاب الاحقاق جالسة حول بدن القاضي الشهيد عند قبره تبكي عليه وتخرج الأشواك من بدنه الشريف.

مما قيل في تاريخ شهادته

سر أكابر آفاق مير نور الله * سپهر فضل ووحيد زمانه پاك سرشت

به نيمه شب بيست وشش از ربيع آخر * از أين خرابه روان شد بسوى قصر بهشت

چو دل زفكر طلب كرد سال تاريخش * خرد بصفحه دهر (أفضل العباد) نوشت

وقيل أيضا: سيد نور الله شهيد شد (١٠١٩).

مدفنه الشريف

دفن (قدس سره) في أكبر آباد " آگرة " ومرقده مزار تزوره العامة والخاصة و تقدم إليه النذور،

بل سمعت عن الشريف التقي العالم الفاضل الورع السيد محمد الموسوي التبتي الكشميري نزيل بلدة قم المشرفة: أنه قد تزوره الكفار الهنود وتتبرك به،

وبالجملة أصبح قبره الشريف إحدى المزارات الشهيرة بالهند، وفق الله بعض الراجات وأشراف تلك الديار بتعمير قبته السامية وتعيين أوقاف لها كما أشير إليه

في بعض كتب التراجم، واشتهر قدس سره في كتب المعاجم والتراجم بالشهيد الثالث تارة وبالشهيد الرابع أخرى حباه الله بنعيم الجنة وحشره في زمرة الشهداء المقربين الذين يحسبهم الناس أمواتا وهم أحياء عند ربهم يرزقون، ورزقنا شفاعته يوم لا ينفع ما ولا بنون.

هذا ما رمت ذكره في المقدمة على سبيل الاختصار، وهناك أمور قد طوينا عن ذكرها كشحا من التراجم وانساب الأسر المرعشية وغيرها، تحرزا من الإطالة، والمرجو من إخواني المؤمنين الدعاء في المظان فإني مفتاق إليه في حياتي وبعد الممات، حشرني الله وإياهم في زمرة الموالين لآل الرسول، والتابعين لهم في الفروع والأصول بحق القرآن الكريم، والنبي وبنيه اللهاميم، آمين آمين.

وأنا الراجي شفاعة أجداده الطاهرين شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي أقال الله عثرته، وقد تم التأليف في منتصف شهر محرم الحرام ١٣٧٧ ببلدة قم المشرفة حرم الأئمة عليهم السلام وعش آل محمد صلى الله عليه وآله حامدا مصليا مسلما مستغفرا

شاكرا لأنعمه تعالى آملا فضله

وعميم كرمه

إحقاق الحق
وإزهاق الباطل
تأليف
العلامة في العلوم العقلية والنقلية
متكلم الشيعة نابغة الفضل والأدب
القاضي السيد نور الله الحسيني المرعشي التستري
الشهيد
في بلاد الهند سنة ١٠١٩
الجزء الأول
مع تعليقات نفيسة هامة
بقلم
فضيلة الأستاد الفقيه الجامع العلامة البارع
آية الله السيد شهاب الدين النجفي دام ظله
باهتمام السيد محمود المرعشي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق (١) عليا (٢)، وصيرهم مع نبيه إبراهيم في ذلك الاسم سميا، ورقاهم إلى طور الطاعة بخفض جناح الإطاعة، و رفض سنن أهل السنة والمجاعة (٣) المتسمين (٤) بأهل السنة والجماعة،

فأشرق نورهم سنيا، ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق (١)، فلم يزل كانوا للحق شيعة (٢)، وللصدق وليا، نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا (٣)، و نشكره شكرا لا يزال غصنه بالزيادة جنيا (٤)، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة وعشيا (٥) ونسلك بها صراطا سويا (٦) ونشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا (٧) وقربه نجيا (٨) واختار له ابن عمه وكاشف غمه (٩) وصيا ووليا، فأمره يوم الغدير بالنص في شانه نصا جليا، قائلا: من كنت مولاه فمولاه هذا عليا (١٠) صلى الله عليه وآله صلاة ينال بها

المؤمنون يوم العطش ريا (١)، ويحوزون (٢) بها في جنة المأوى حليا (٣) و عيشا رضيا (٤)،

أما بعد فإن الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة (٥) من الرسل وحين شتات (٦) من السبل، والناس كانوا حيارى في فلوات حب الشهوات، سكارى من نشوات (٧) الجهل والهفوات، يعبدون الأوثان والأصنام (٨) ويعكفون على

الخمر والميسر والأنصاب (١) والأزلام (٢) يخرون في سجود اللات والعزى، ويصرون في كفران من نعمه لا تجزى، يرفلون (٣) في ثياب الاعجاب (٤) و يستكبرون عن استماع الخطاب واتباع طريق الصدق والصواب (٥) فكشف الله تعالى برسوله طريق الحق وأوضح لهم نهج الصدق (٦) فأسلم القليل شوقا إلى نور الأنوار، أو خوفا من دخول النار، واستسلم (٧) الكثير رغبة في جاه الرسول المختار لما سمعوا في ذلك عن راهبيهم من الأخبار (٨) أو رهبة عن اعتضاده بصاحب ذي الفقار، والذين معه أشداء على الكفار (٩) فداموا مجبولين على توشح (١٠) النفاق

وترشح الشقاق، يتبسم (١) في كل وقت ثغورهم، والله يعلم ما تكن صدورهم (٢) وإذ قد تم الدليل (٣) واتضح السبيل، وأداروا عليهم كؤوس (خ ل كأس) السلسبيل (٤) فما شرب منهم إلا قليل، عزم صاحب المجلس على الرحيل (٥) و أزمع على التحويل، (٦) فأحال الجلاس فيما بقي من ذلك الكأس على الساقي الذي لا يقاس بالناس، وأوفاه في غدير خم من كأس من كنت مولاه فعلي مولاه فبخبخ (٧)

عليه عمر، وهناه، وبايعه جل من حضر وحياه، فلما رحل صاحب الكأس
وانتفى أثر تلك الأنفاس، خرج الأغيار من الكمين، وضيعوا وصية الرسول
الأمين، فنسوا الكأس الذي عليهم أدير، ونقضوا ونكثوا عهد الغدير، وبيعة
الأمير، إذا سقاهم حب الجاه وعقد اللواء كأس الهوى فأعرضوا عن الساقي الباقي مليا،
وتركوه نسيا منسيا، فصار جديد عهدهم (١) رثا، وشمل بيعتهم هباء منبثا
وانجز دائهم الدفين، وانتهى بهم إلى أن عادوا إلى الخلاف الأول، وارتدوا
على أعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه (٢) مسلم والبخاري
والحميدي و

أضرابهم، فهدموا أركان الشرع وأكنافه، وكسروا أضلاع الدين وقطعوا أكتافه (١) وهضموا حق أهل البيت، ولم يلحقهم فيه مخافة، ومنعوا إرث فاطمة من غير أن تأخذهم فيها رأفة ولا رحمة، انتصبوا من غاية الجهل والجلافة للخلاف على الخلافة، وغصبها بكل حيلة وجزافة، فنصبوا الخالي عن العلم والشرافة، المملو من الجهل والكثافة (٢)، فلم يزل كانوا بآيات الله يمترون، نبذوا الحق وراء ظهورهم، فاشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون (٣)، وكأنه إلى ما ذكرناه من القضية أشار عباس بن عتبة بن أبي لهب (٤) الهاشمي عند وقوع الرزية بقوله شعرا:

من مبلغ عنا النبي محمدا * إن الورى عادوا إلى العدوان
إن الذين أمرتهم أن يعدلوا * لم يعدلوا إلا عن الايمان
غصبوا أمير المؤمنين مكانه، * واستأثروا بالملك والسلطان
بطشوا بفاطمة البتول وأحرزوا (خ ل أحوزوا) ميراثها طعنا على القرآن (١)
وتلك النكث والنقض والابرام والغصب والنصب والاهتضام، غير مستبعد عن أقوام، صرفوا أكثر أعمارهم في عبادة الأصنام، وليس أول قارورة كسرت في الاسلام، (٢) فقد صدر من أصحاب موسى عليه السلام عند توجهه إلى الطور، أعظم من هذا الفتور والفطور، إذ قد ارتد جمهور أصحابه من بني إسرائيل، فضلوا وأضلوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل، وعمدوا قتل هارون الوصي ودفعوه باليد والرجل، وقد روي (٣) عن نبينا صلى الله عليه وآله أنه قال: يقع في أمتي ما وقع في أمة خلت من قبل حذو القذة بالقذة، والنعل بالنعل.

ثم لما قصروا على أنفسهم المسافة، مدة امتداد مس الآفة، (١) و
غصب الخلافة بإناطة صحتها فيها على مجرد اختيار الأمة، ونفوا اشتراط النص و
العصمة في الأئمة، ليتسع لكل جلف جاف بين الكثافة، (٢) تصدى الخلافة
بلا توجه ملامة، وتوقع مخافة، عن الكافة، وجعلوا ذلك من الأصول المطاعة، وأهم
مقالات المتسمين بأهل السنة والجماعة، لا جرم كل من جاء بعدهم متقمصا
للسلطنة (٣) والإيالة مع خلوه عن العصمة والعدالة، بادر إلى تعظيم علماء
المتسمين بأهل السنة واستمالتهم، ومال إلى تكريم شأنهم وترويج مقالتهم، و
أبغض علماء الشيعة الحاكمين بجلافتهم القائلين: بعدم صحة خلافتهم، فقد كان
لهذه الفرقة الناجية (٤)، خصماء عظماء جهلاء سفهاء، وأعداء أشداء وأغوياء و

أقوياء، أولوا السيف والسنان، والبغض والشنآن، والزور والبهتان، والبغي و العدوان، والكفر والطغيان، لما في قلوبهم من نتائج الأحقاد الجاهلية، و الأضغان (١) البدرية، التي توارثونها بالعهود عداوة لمولانا أمير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين، إمام البررة وقاتل الكفرة والفجرة، ولأولاده السادة المعصومين والأئمة القادة المظلومين، ولهذا كانوا في أكثر الاعصار مختفين في زاوية التقية، متوقعين عن ملوك عصرهم نزول البلية، إلى أن وفق الله تعالى السلطان الفاضل الفاصل (٢) السعيد غياث الدين أولجايتو محمد خدا بنده أنار الله برهانه لخلع قلادة التقليد، وكشف الحق ونهج الصدق (٣) بالتأمل الصادق والنظر السديد فنقل (٤) أولا عن مذهب الحنفي الذي الذي نشأ فيه من الصغر إلى مذهب الشافعي

الذي كان أقل شناعة من المذاهب الأخر، (١) ثم لما ظهر له من مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي (٢) مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي (٣) بطلان كلا المذهبين، واطلع على مجمل من حقيقة مذهب الشيعة في البين،

حكم بإحضار علماء الإمامية من الأمصار، واختار من بينهم لمناظرة الأغيار، الشيخ الأجل المصنف العلامة تاج أرباب العمامة، حجة الخاصة على العامة: لسان المتكلمين، سلطان الحكماء المتأخرين، جامع المعقول والمنقول، المجتهد في الفروع والأصول، الذي نطق الحق على لسانه، ولاح الصدق من بنانه (١)، آية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة الحسن بن الشيخ المؤيد في استنباط الحكم الملي بالسداد الفطري الجبلي سديد الدين يوسف بن المطهر الحلي (٢)

أحله الله في جوار النبي وآله صلى الله عليه وآله وألبسه من حلل رحمته وحلي إفضاله، فناظرهم
العلامة وأثبت عليهم بالبراهين العقلية، والحجج النقلية، بطلان مذاهبهم العامية وحقيقة مذهب الإمامية، على وجه تمنوا أن يكونوا جمادا أو شجرا، وبهتوا (١) كأنهم التقموا حجرا (٢)، ثم أكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب، المزيل للارتياب، الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق والصواب فعدل السلطان والأمراء والعساكر، وجم غفير من العلماء والأكابر، إلى التزام المذهب الحق، وزينوا

الخطبة والسكة (١) بسوامي (٢) أسامي الأئمة المعصومين الذين هم بالخلافة أولى وأحق، وكان المعاصرون المناظرون للمصنف العلامة، خلقا كثيرا من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي (٣) وعمر الكاتبي القزويني (٤) وأحمد ابن محمد الكيشي (٥)

وركن الدين المتسيد الموصلي (١) والمولى نظام الدين (٢) المذكور
وغيرهم من الموالي والصدور ولم يتعرض هؤلاء الأفاضل الأنجاب لذلك الكتاب المستطاب، مع اشتماله على قدح أسلافهم وأجلتهم، ونقض ما اعتمدوا عليه من أدلتهم حذرا عن ظهور زيادة لجاجهم وإعوجاجهم، وحياء عن اطلاع الناقدين على قصور عيار احتجاجهم.
ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه (٣) إلى نظر الفضول السفيه، المعدود في خفافيش ظلمة العمى وخوافيه، فضل بن روزبهان (٤) الذي يخرج فضلته من فيه

(١) خلع العذار (٢) ولم يتأس (خ ل يتأسن) بحياء إمامه قتيل الدار (٣)، فطوى الكشح عن الحياء، ونهى النفس عن الوقاء (٤)، واستهدف نفسه لسهام الملام، بجسارته وجرأته على المصنف العلامة الإمام، وتزييف كلامه بالشتم وركيك الكلام، كأنه قد نزل عليه نزول الضيف على أقوام لئام، فعاملوه بغير ما يليق به من الاجلال والاكرام، وكأنه أشار المولوي الأولوي (٥) إلى مثل هذا الخفاش (٦) المحروم عن رؤية الأنوار، المرجوم الظالم المظلوم (٧) المحبوس في ظلام الجهل والاستكبار في مقابلته لنير براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي (٨):

از همه محروم تر خفاش (١) بود * كو عدوى آفتاب فاش بود
نى تواند در مصافش زخم خورد * نى بنفرين تاندش مهجور كرد
دشمن ار گيرى بحد خويش گير * تا بود ممكن كه گردانى أسير
قطره باقلزم چه استيزه كند * ابلهست أو ريش (٢) خود برميكند
با عدوى آفتاب أين بد عتاب * اى عدوى آفتاب (٣) آفتاب
وكأني أسمع من لسان حال ذلك العلم العلامة إلى هذا
الجاهل الجالب على نفسه الملامة السالب للعافية والسلامة، شعر:
اى مگس عرصه سيمرغ نه جولانگه تواست
عرض خود ميبرى وزحمت ما ميدارى
هيهات هيهات أين هو من المبارزة مع فرسان الكلام، والمعارضة مع البدر التمام،
أين الثريا من الثرى، والنعامة من الكرى أطرق (٤) كرى أطرق كرى، إن النعامة

في القرى، فهو فيما قرن به كلام المصنف من النقض والقدح، وذيل من الشرح المقصور على الكلم (١) والجرح، قد قرن الظلمة بالنور، وعقب نغم الزبور (٢) بدوي (٣) الزنبور، أو قابل (٤) شوهاء بحسناء، ونظر إلى حوراء بعين عوراء، بل نظم خرزة في سلك اللئال، ودفع عن جمال المصنف (٥) عين الكمال، ولعله جعل هذا النقض والابرام، والجرح والايلام، انتقاما لما جرى على أصحابه في إصفهان من القتل العام (٦) عند طلوع صبح السلطنة العلية، وظهور نير الدولة المؤيدة (٧) الصفوية الموسوية، أنار الله براهينهم الجلية فاستولى عليه الحقد الناشي عن مصيبة الأهل (٨) والأصحاب، وعاق عين بصيرته عن رؤية الحق والصواب، حتى نظر

في شمايل كلام المصنف بعين غير صحيحة، وارتاب في مقدمات حقة صريحة، كما قيل:

إذا لم تكن للمرء عين صحيحة * فلا غرو أن يرتاب والصبح مسفر

وها أنا بتوفيق الله تعالى أنبه على بطلان ما أورده على المصنف العلامة، من القدح والملامة، وأبين أنه من الجهل في بحر عميق، وبدوام الحريق حقيق، وأن شبهاته أضعف من احتجاجه على حقية الجبت والطاغوت، وأدلته أوهن من بيت العنكبوت (١) وتأويلات ملاحدة (٢) الموت، وأوضح أنه فيما أتى به تعصبا وغلوا واستكبارا أو علوا، جدير بأن يتخذ عدوا، ويلعن آصالا وغدوا، ولعمري أن قصور باعه وكساد متاعه غير خاف على من له أدنى مناسبة بحقايق هذا المذهب الشريف، فلم يكن لنا حاجة إلى تلقي شرحه الكثيف بالرد والتزييف لكن لما صار ذلك الشرح المنحرف عن النهج المثير للرهج (٣) غبارا على مرايا صفحات الكتاب، ومزايا خطابه المستطاب، وأورث التباس الحق على ذهن القاصر المرتاب، رأيت إزالة ذلك على من الفرض، وحرمت لي جنبي القرار على الأرض، حتى أزلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار وأوضحت نهج الحق كضوء النهار، فأفضحت الشارح الجارح الذي آل إلى شفا جرف هار (٤) وبال في بئر زمزم للاشتهار (٥)

وأفصحت عما وقع له من الخبط والعوار، وعار نصبه (١) ونصبه في تقليد كل عجل جسد له خوار (٢) وسميت ما جهزته لنصرة جند الحق من الجيوش الهواطل (٣) وأحرزته لجهاد حزب الباطل، من كل نصل قاتل، ودرع ماطل (٤) بإحقاق الحق وإزهاق الباطل، مناديا على أولياء الشارح الذين مرقوا عن الدين مروقا، وملؤا من تعصب الباطل عصبا وعروقا، فاتخذوا خفض النصب (٥) لأنفسهم علوا وشهوقا، وقد جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا (٦) حامدا لله تعالى ثانيا، وللصلاة على النبي صلى الله عليه وآله عنان العزيمة ثانيا، قائلا:

الحمد لله الذي نصر عبده، وأعز جنده، وهزم الأحزاب وحده (٧) والصلاة على من لا نبي بعده، وآله المعصومين الذين أنجز الله فيهم وعده، وصب على أعدائهم برقه ورعده

ثم لما ضمن الشارح الجارح الناصب خفضه الله تعالى خطبة شرحه الإشارة إلى حقية مذهب أصحابه، المتسمين بأهل السنة والجماعة، وبطلان مذهب غيرهم، رأينا تقديم نقلبها، واستيصال (٨) بقلها، فنقول: إنه افتتح على شاكلة

الحامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين فقال: الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمناعة، المتفرد بإبداع الكون في أكمل نظام وأجمل بداعة، المتكلم بكلام أبكم كل منطيق من قروم (١) أهل البراعة، فانخزلوا (٢) آخرا في حجر العجز وإن بذلوا الوسع والاستطاعة، أحمده على ما تفضل بمنح (٣) كرائم الأجور على أهل الطاعة، وفضل على فرق الاسلام، الفرقة الناجية من أهل السنة والجماعة، حتى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه وسلم (٤) لا يزال طائفة من أمتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة، صلى الله عليه وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذي فرض الله على كافة الناس اتباعه، وجعل شيعة الحق وأئمة الهدى أشياعه، وهدى إلى انتقاد نهج الحق وإيضاح كشف الصدق اتباعه، ثم السلام والتحية والرضوان على عترته وأهل بيته وكرام (٥) صحبه أرباب النجدة والجود والشجاعة، الذين جعل الله موالاتهم في سوق الآخرة خير البضاعة، ما دام ذب الباطل عن حريم الحق أفضل عمل وخير صناعة.

(أما بعد) فإن الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم (١) حين تراكم الأهواء الباطلة، وتصادم الآراء العاطلة، والناس هائمون في معتكر حندس (٢) ليل الضلال يعبدون الأوثان ويخرون للأذقان سجدا (٣) عندها بالغدو والآصال، لا يعرفون ملة ولا يهتدون إلى نحلة، ولا سير لهم إلى مراتع الحق ولا رحلة، فأقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء (٤)، وهداهم بإيضاح الحق إلى السنن المتناء [خ ل الغراء]، فأوضح للملة منارها وأعلم آثارها وأسس قواعد الدين، على رغم من الكفرة الماردين، هم الذين أبو إلا الإقامة على الكفر والبوار وإن هداهم إلى سبيل النجاح، فما أذعنوا للحق إلا بعد ضرب القواضب (٥) وطعن الرماح، فندب صلى الله عليه وسلم لنصرة الدين، وإعانة الحق، عصبة من صحبه الصادقين، فانتدبوا ونصروا ونصحوا وأوذوا في سبيل الله ثم هاجروا (٦) واغتربوا، هم كانوا

لرسول الله صلى الله عليه وسلم الكرش (١) والعيبة، حين كذبه عتبة وشيبة (٢)، فأثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه (٣) ورضي عنهم وتاب عليهم، وجعل مناط أمور الدين مرجوعة إليهم (٤)، ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة، والدول المتداولة، يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم، ولكل قبيح ينسبونهم، فويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبة الرضية، يمرقون (٥) من الدين كما يمرق السهم من الرمية، شاهت الوجوه (٦)، ونالت كل مكروه، ثم إن زماننا قد أبدى من الغرائب ما لو

رآه محتلم في رؤياه لطار من وكر (١) الجفن نومه، ولو شاهده يقظان في يومه لاعتكر من ظلام الهموم بومه (٢)، ومما شاع فيه أن فئة من أصحاب البدعة استولوا على البلاد، وأشاعوا الرفض والابتداع بين العباد، فاضطرني حوادث الزمان، إلى المهاجرة عن الأوطان، وإيثار الاغتراب وتوديع الأحبة والخلان، وأزمعت الشخوص (٣) من وطني إصفهان، حتى حططت (٤) الرحل بقاسان (٥) عازما على أن لا يأخذ جفني الغرار (٦)، ولا يضاجعني الأرض بقرار، حتى أستوكر مربعا (٧) من مرابع الاسلام، لم يسمعني فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام وأستوطن مدينة أتخذها دار هجرتي (٨) ومستقر رحلتي تكون فيها السنة والجماعة فاشية،

ولم يكن فيها شئ من البدعة والالحاد ناشية، وأتمسك بسنة النبي صلى الله عليه وسلم
الرصين (١) وأعبد ربي حتى يأتيني اليقين (٢) فإن التمسك بالسنة عند فساد الأمة
طريق رشيد، وأمر سديد، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، من (٣) تمسك
بسنتي
عند فساد أمتي فله أجر مائة شهيد، فلما استقر ركابي بمدينة قاسان اتفق لي
مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل جمال الدين (٤) بن المطهر الحلي غفر الله
ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد ألفه في أيام دولة السلطان
غياث الدين أولجايتو (٥) محمد خدابنده وذكر أنه صنفه بإشارته وقد كان ذاك
الزمان أوان فشو البدعة ونبغ نابغة الفرقة الموسومة بالإمامية من فرق الشيعة،
فإن عامة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم، والناس على دين ملوكهم
إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم، وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب:
أنه حاول بتأليفه إظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناحية (٦) من أهل السنة والجماعة
لئلا يقلدهم المسلمون (٧) ولئلا يقتدوا بهم فإن الاقتداء بهم ضلالة، وذكر: أنه
أراد بهذا إقامة مراسم الدين وحوز [حرز خ ل] أجور الآخرة واقتناء ثواب الذين
يبينون الحق ولا يكتمونه، ومع ذلك فإن جل كتابه مشتمل على مطاعن

الخلفاء (١) الراشدين، والأئمة المرضيين، وذكر مثالب العلماء المجتهدين، فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على ألسنة البهائم: أن الجمال سأل جملا من أين تخرج قال الجمل: من الحمام قال: صدقت ظاهر من رجلك النظيف، وخفك اللطيف (٢) فنقول: نعم ظاهر على ابن المطهر أنه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر، وهو خائض في مزابل المطاعن (٣) وغريق في حشوش الضغائن (٤) فنعوذ بالله من تلبيس إبليس، وتدليس ذلك الخسيس، كيف سول له وأملى له، و كثر في إفشاء الباطل على رغم الحق إملائه؟ ومن الغرايب أن ذلك الرجل وأمثاله ينسبون مذهبهم إلى الأئمة الاثني عشر رضوان الله عليهم أجمعين، وهم صدور إيوان الاصطفاء، وبدور سماء الاجتباء، ومفاتيح أبواب الكرم، ومجاديح (٥) هو أطل النعم، وليوث غياض (٦) البسالة، وغيوث رياض الإيالة، وسباق مضامير السماحة،

وخزان نقود الرجاحة والأعلام الشوامخ في الارشاد والهداية، والجبال الرواسخ في الفهم والدراية، وهم كما قلت فيهم شعر:

شم (١) المعاطس من أولاد فاطمة * علوا رواسي طود (٢) العز والشرف

فاقوا العرانين (٣) في نشر الندى كرما * بسمح كف خلا من هجنة السرف

تلقاهم في غداة الروح إذ رجفت * أكتاف اكفائهم من رهبة التلف

مثل الليوث إلى الأهوال سارعة * حماسة النفس لا ميلا إلى الصلف

بنو علي وصي المصطفى حقا * أخلاف صدق نموا من أشرف السلف (٤)

وهؤلاء (٥) الأئمة العظام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هم أهله من ذكر المناقب والمزايا، وقد ذكر الشيخ

علي بن عيسى الإربلي (١) رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الأئمة واتفق جميع الإمامية على أن علي بن عيسى من عظمائهم والأوحدي النحرير من جملة علمائهم، لا يشق غباره (٢) ولا يتدر آثاره، وهو المعتمد المأمون في النقل، وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقل عن كتب الشيعة لاعن كتب علماء السنة (٣) إن الإمام أبا جعفر محمدا الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز؟ فقال: نعم يجوز قد حلى أبو بكر الصديق سيفه بالفضة، قال الراوي: فقال السائل: أتقوى هكذا، فوثب الإمام من مكانه وقال نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدقه (٤) الله في الدنيا والآخرة، هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الإمامية وذكر أيضا في الكتاب المذكور: أن الإمام أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال ولدني أبو بكر الصديق مرتين وذلك لأن أم الإمام جعفر كانت أم فروة (٥) بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق وكذا (٦) كانت إحدى

جداته الأخرى من أولاد أبي بكر، وذكر الإمام الحاكم أبو عبد الله النيسابوري (١) المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث بإسناده عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى آبائه السلام أنه قال: أبو بكر الصديق جدي وهل يسب أحد آبائه لا قدمني الله إن لا أقدمه " إنتهى "
وقد اشتهر بين المحدثين والعلماء أن الحاكم أبا عبد الله المذكور كان مائلا إلى التشيع

فمن عجبي (٢) كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الإمام الحكيم الرشيد، وقد ذكر الأئمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم: أمثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون أنهم لهم (٣) مقتدون وبآثارهم مهتدون، نسأل الله العصمة عن التعصب فإنه ساء الطريق وبئس الرقيق.

ثم إني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رأيت أن صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ في الانكار على أهل السنة حتى ذكر: أنهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والأوليات فلا يجوز الاقتداء بهم، و وضع في هذا مسائل ذكرها من علم أصول الدين ومن علم أصول الفقه ومن

المسائل الفقهية، وطعن على الأئمة (١) الأربعة بمخالفتهم نص الكتاب وبالغ في هذا أقصى المبالغة، ولم يبلغني أن أحدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه في كتاب وضعه لذلك، وذلك الاعراض يحتمل أن يكون لوجهين، أحدهما: عدم الاعتناء بكلامه وكلام أمثاله لأن أكثره ظاهر عليه أثر المكابرة والتعصب، وقد ذكر ما ذكر في كلام بالغ في الركاكة على شاكلة كلام المتعربة (٢) من عوام حلة وبغداد وشين الرطانة (٣) وهجنة (٤) العوراء تلوح من مخايله كرطانات جهلة أهل السواد كما ستراه واضحا غير خفي على أهل الفطانات.

والوجه الثاني: أن تتبع ذلك الكلام وتكراره وإشاعته مما ينجر إلى
اتساع الخرق وتشهير ما حقه الاعراض عنه، ولم تكن داعية دينية تدعو إلى
ذلك الرد لسلامة الزمان (١) عن آفة البدعة، ومن عادة أجلة علماء الدين رضي الله
عنهم أنهم لا يخوضون في التصانيف إلا لضرورة الدين (٢) لا يصبغون بالمداد ثياب

الأقلام، إلا لقصارة الدنس الواقع على جيوب حلل الاسلام، ولما اطلعت على مضامين ذلك الكتاب وتأملت فيما سنح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الإمامية وعلوهم في البلاد حتى قصدوا محو آثار كتب السنة وغسلها وتخريقها بل تمزيقها وتحريقها حدثتني نفسي بأن فساد الزمان ربما ينجر إلى أن أئمة الضلال يبالغون بعد هذا في تشهير هذا الكتاب، وربما يجعلونه مستندا لمذهبهم الفاسد (١) ويحصلون من قدح أهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد، ويظهرون على الناس ما ضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف آراء الأئمة الأشاعرة من أهل السنة والجماعة، ويصححون على العوام والجهلة أنهم كالسوفسطائية فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنا لك تحتم على ورأيت المفروض علي أن أنتقد كلام ذلك الرجل في ذلك الكتاب وأقابل في كل مسألة من العلوم الثلاث المذكورة فيه ما يكون تحقيقا (٢) لحقيقة تلك المسألة وأبين فيه حقية مذهب أهل السنة والجماعة في تلك المسألة أو أرد عليه ما يكون باطلا، وعن

حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف (١) لاعن جهة التعصب والاعتساف، وقد أردت أولا أن أذكر حاصل كلامه في كل مسألة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى وليسهل على المطالع أخذه وفهمه، ولا يذهب إلى أباطيله ذهنه ووهمه، ثم بدا لي أن أذكر كلامه بعينه وبعباراته الركيكة لوجهين أحدهما: أن الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنة وربما يتمسك (٢) بعض أصحاب التعصب بأن المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه.

والثاني: أن آثار التعصب والغرض في تطويلات عباراته ظاهرة، فأردت نقل كلامه بعينه ليظهر على أرباب الفطنة أنه كان من المتعصبين لا من (٣) قاصدي تحقيق مسائل الدين، وهذان الوجهان حداني إلى ذكر كلامه في ذلك الكتاب بعينه، والله تعالى أسأل أن يجعل سعيي مشكورا وعملي لوجهه خالصا مبرورا، وأن يزيد بهذا تحقيقا في ديني ورجحانا في يقيني، ويثقل به يوم القيامة عند الحساب

موازيني، وأن يوفقني للتجنب (١) عن التعصب والتأدب في إظهار الحق أحسن التأدب إنه ولي التوفيق وبيده أزمة التحقيق، وها أنا أشرع في المقصود متوكلا على الله الودود، وأريد أن أسميه بعد الاتمام إن شاء الله تعالى بكتاب إبطال نهج الباطل، وإهمال كشف العاطل (انتهت الخطبة).

وأقول: لا يخفى أن الفقرة (٢) الأولى والثانية لا مناسبة لهما (٣) بما هو مقصوده الأصلي مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه برعاية ذلك، والثالثة والرابعة (٤) إنما يناسب كتب التفسير والمعاني و نحوهما من العلوم، وما ذكره في الفقرة الرابعة مشيرا إلى أن الأجر والثواب فضل من الله تعالى لا أنه يجب عليه كما ذهب إليه أهل العدل من الإمامية والمعتزلة

مدخول بأن العدلية في الحقيقة قائلون: بأن كل ما يصل من الله إلى عباده تفضل منه وإحسان (١) والنزاع لفظي كيف؟ وهم قائلون: بأن أصول النعم من خلق الحي وخلق حياته وخلق شهوته وتمكنه من المشتهى وإكمال العقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح كلها تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد، فالفروع أولى بذلك، وفي الأدعية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام: يا مبتدئا بالنعم (٢) قبل استحقاقها! لكن تسمية بعضها استحقاقا وثوابا إنما هو لأنه تعالى وعد به على الطاعات، وهو الموجب له على نفسه بصادق وعده، فالوجوب الذي أثبته أهل العدل ليس المراد به الوجوب التكليفي الثابت بإيجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكما، ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم (٣) بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك، لأن مرجعه إلى صدور بعض الأشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له. وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى: كتب على نفسه الرحمة (٤) وقال السيد معين الدين الإيجي (٥) الشافعي في بعض رسائله: أي

أوجب على نفسه بموجب وعده أن يجازي الحسنة بعشرة (١) على أن الأشاعرة قد اشتركوا في إطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة حيث قالوا في كتبهم الكلامية: بوجوب إرسال الأنبياء على الله تعالى، وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة، وبسببية القتل الذي يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق (٢) فإنه لو لم يكن جريان العادة واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا في إثبات شئ مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة، وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا، وسنذكر جملة منه فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام هم المتسمون بأهل السنة والجماعة (٣) فمقتضاه خروج أهل السنة عن جملة فرق الاسلام وإلا لزم تفضيل الشئ على نفسه، ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث ستفترق (٤)

مدفوع، إذ بعد تسليم ما رووا من تعيينه عليه الصلاة والسلام الفرقة الواحدة الناجية نحو تعيين بقوله: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي (٥) نقول: لا دلالة

له على مطلوبهم، إذ المراد بالأصحاب (١) إما كل الصحابة جمعا أو أفرادا أو بعض مبهم أو معين، لا سبيل إلى الأول، لأن معنى العبارة يكون حينئذ: أن كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع أصحابي فهو الناجي، وهذا معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على أن الفرقة الناجية أهل السنة أو غيرهم، بل يكون هذا دليل صحة الاجماع وحجيته، ولا نزاع في أن إجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على أمر من الأمور يجب متابعته (٢) وأين هذا من ذاك؟! ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة بأهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة، لأن الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه أحد من أهل الاسلام، وأيضا يلزم على هذا التقدير أن من اتبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الآخر لم يكن من أهل النجاة، وهو خلاف ما ذهب إليه بعض أهل السنة: من أن قول الخلفاء الثلاث حجة، وأيضا يلزم أن من قال: بإمامة أبي بكر يكون خارجا من أهل النجاة، لأن إجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته، إذ كثير من خيار الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عليه السلام وسائر بني هاشم و
أبي ذر وسلمان وعمار ومقداد وسعد بن عبادة وأولاده وأصحابه وغيره ممن صرح

بهم رواة الطرفين، واتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا عن ربقة
أهل النجاة، ولا سبيل إلى الثاني أيضا وإلا لاستحال المتابعة والإطاعة، ولزم أيضا
تأخير البيان عن وقت الحاجة (١) ولا إلى الثالث: بأن يراد أي بعض كان كما يترائى
من روايتهم عنه صلى الله عليه وآله: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (٢) إذ
على تقدير
صحة الرواية يلزم منها أن كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق والمنافقين
منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من أهل النجاة، وهو
بديهي البطلان، وأيضا يلزم أن يكون التابع لقتلة عثمان والذي تقاعد عن نصرته
تابعا للحق، وأن يكون أتباع عائشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا
على علي عليه السلام وقاتلوه، على الحق، وأن يكون المقتول من الطرفين في الجنة،
ولو أن
رجلا حارب معاوية مثلا إلى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام، ثم عاد في نصفه
و
حاربه عليه السلام في نصرة معاوية لكان في الحالين جميعا مهتد يا للحق، والتوالي
بأسرها باطلة ضرورة واتفاقا، فتعين الرابع وهو أن يكون المراد بعضا معينا،
ولا بد أن يكون ذلك المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة
إلى النجاة وذريعة إلى الفوز بالدرجات، إذ على تقدير التساوي يلي م الترجيح بلا
مرجح، والمخصوص بهذه الأوصاف من بين الصحابة هو علي وأولاده المعصومون
عليهم السلام، كما سيتضح في بحث الإمامة، ولا نزاع في أن من كان تابعا لهم

كان من أهل النجاة، فالفرقة الناجية من تابعهم في العقايد الإسلامية وهم الشيعة
الإمامية، فظهر أن هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما موه (١) به العلامة
الدوابي (٢) في شرحه على العقايد العضدية، على أنه لا دلالة للحديث المذكور
على أن أهل السنة هم اللذون على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، إذ
ما من
فرقة إلا ويزعم أنها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه،
والباقية
مالكون، وكل حزب بما لديهم فرحون (٣) فكل من ادعى أن الفرقة الناجية
أهل السنة لا بد له أولا من دليل يدل على أن طريقهم واعتقادهم يكون موافقا لما
عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه، حتى يلزم أنهم الفرقة الناجية دون
غيرهم. وأنت
خبير بأن مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلوب بإحدى الدلالات، ولو استند في
ذلك بمجرد قول علماء أهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر، ولنا هنا
زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب (٤) فليرجع إليه
من أراد، والله الموفق للسداد. ثم ما روى الشارح الناصب من قوله: لا يزال
طائفة من أمتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة، فلا يخفى أنه

أشد انطباقا بحال الشيعة الإمامية، فإن المتبادر من شأن المقام (١) وتنكير لفظ طائفة، الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة جماعة أهل السنة ظاهرتان. وأيضا احتمال الخذلان إنما يناسب الطائفة القليلة التي استمرت عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متكئين دائما على أرائك الأمن (٢) وعز الدنيا الدنية، فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من أمتي منصورين بالحجة والبرهان، لا يضرهم خذلانهم في مواقف استعمال السيف والسنان وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الإمامية. وأيضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الأنبياء والأولياء وسائر المؤمنين في القرآن والحديث النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه، وقد ذكره المفسرون، للزم كذب القرآن المجيد، لأن كثيرا من أنبياء بني إسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي (٣) من أن بني إسرائيل كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس إلى غروبها سبعين نبيا، ثم يجلسون يتحاكون في الأسواق كأنهم لم يصنعوا شيئا، وكذلك فعل بحبيب النجار مؤمن آل ياسين فإنهم وطؤه (٤) حتى

خرجت أمعاؤه، ويحيى بن زكريا أهدي رأسه إلى بغي من بغايا بني إسرائيل، و
أبوه زكريا نشر، (١) والحسين بن علي عليه السلام أحد سيدي شباب أهل الجنة قتل
وطيف
برأسه البلاد (٢) وأيضا قد قتل إمام الناصب وأصحابه يوم الدار، فكانوا غير
منصورين، والذين قاتلوا إمامه وهازموا أصحابه كانوا منصورين،
فلم يكن إمامه وأصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث
وأيضا سيقول في خطبته هذا: إن في زمانه قد استولى فئة أصحاب البدعة على
البلاد وأشاعوا الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا أصحابه من أهل السنة،
وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم إلى بلاد ما وراء النهر (٣)
فيجب على قوله أيضا أن لا يكون هو وأصحابه بمؤمنين، بل إنما المؤمنون الذين
قتلوا أصحابه وطردوهم ومن كأس الحمام (٤) جرعوهم فرحمة الله عليهم، أولئك
حزب الله ألا إن حزب الله هم الغالبون (٥). هذا وقد أجرى الله الحق على لسانه
حيث قال عند توجيه الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام: إنه جعل شيعة الحق
وأئمة الهدى أتباعه (٦)، إذ يفهم منه الميل إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام،
لتبادرهم من هذا الوصف في لسان أهل الاسلام وشيوع استعماله في شأنهم عليهم
السلام. وكذا يفهم منه الاعتراف بحقية الشيعة، فإن الشيعة اسم قديم لهذه الفرقة
وليس لأغيارهم لو ارتقوا إلى السماء سوى اسم أهل السنة والجماعة بمعنى أهل

سنة معاوية وجماعته الغاوية الذين سنوا سب علي عليه السلام، واجتمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة الملعونة الأموية وآل الملك إلى العباسية المبغضين للأموية أولوا ذلك خوفا منهم ومن شناعته بسنة النبي وجماعته. ثم الفقرة المذكورة بقوله: وهدى إلى انتقاد نهج الحق وكشف الصدق أتباعه إنما يناسب في شأن طائفة الشيعة التي صنف عالمهم العلامة لهدايتهم الكتاب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق، وهذا مما لا يخفى على من له صدق تأمل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال. ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام الصحب بالذكر فإن توصيف مطلق الصحب بالجود والشجاعة يشكل [خ ل مشكل] بحال من تخلف، لغاية بخله عن تقديم شئ بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم عند النجوى (١) وبحال من فر في خيبر (٢)

وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى، كما نطق بها ما سيجئ من النصوص والأحاديث المأثورة، وصرح بمضمونها ابن أبي الحديد المعتزلي (٣) في بعض قصائده المشهورة حيث قال:

شعر

وأعجب إنسانا (٤) من القوم كثرة * فلم تغن شيئا ثم هرول مدبرا

وضاقت عليه الأرض من بعد رحبها * وللنص حكم لا يدافع بالمراء
وليس بنكر في حنين فراره * ففي أحد قد فر خوفا وخيبرا
وأما قوله بعد أما بعد: يعبدون الأصنام ويخرون للأذقان سجدا الخ، فهو مشير إلى عنوان حال أئمته وخلفائه في عبادة الأصنام الملاعين فإنهم ما أسلموا إلا بعد أن مضى من عمرهم أكثر من أربعين وقد روي عمن سبح في كفه الحصاة: من بلغ أربعين ولم يحمل العصا فقد عصى (١) وفسر العصا بالاسلام كما اشتهر من مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي (٢) وبعض

الأعلام (١).
ثم قوله: فندب صلى الله عليه وسلم لنصرة الدين وإعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين إلى
قوله ثم هاجروا، غير مصدق لمقصوده ضرورة أن مصداق الصادقين المهاجرين، هم اللذون لم يكن مهاجرتهم إليه صلى الله عليه وآله مشوبة بالأغراض الدنية والأعراض (٢)
الزائلة الدنيوية، كما روي في صحاح الجمهور (٣) من قوله عليه الصلاة والسلام من كانت
هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها
فهجرته إلى ما هاجر إليه. وقد ذكر شراح الحديث أن سبب وروده ما نقل عن ابن مسعود
رضي الله عنه من أنه لما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم هاجر بعض أصحابه لله ولرسوله وهاجر بعض
آخر للدنيا وهاجر رجل لامرأة يقال لها أم قيس حتى يتزوجها فقال النبي صلى الله عليه وسلم:
هذا الحديث تذكيرا لأهل الاعتبار وتوبيخا لمن ليس له الإدكار إنتهى. وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه أن كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والإصابة محل بحث لا بد له من دليل، بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسألة الإمامة إن شاء الله تعالى، وأما الوصف: بالكرش

والعيبة فإنما روي (١) عن النبي صلى الله عليه وسلم في شان الأنصار الذين فتنوا بحيلة الأغيار
أولا ورجعوا إلى علي عليه السلام آخرا، فلا نصيب للمتنازع فيهم من قريش في ذلك، و
كذا الكلام في قوله: فأثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم، إذ ليس في القرآن ما يدل على ثناء الصحابة المبحوث عنهم، ولا على عفوه تعالى ورضاءه عنهم، وأيضا الرضاء الذي وقع في حق أهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث، كما قال تعالى بعد ما أخبر بالرضا عنهم: ومن نكث فإنما ينكث على نفسه (٢) والحاصل أن رضوان الله تعالى عن العباد إنما يكون بحسب أفعالهم وأعمالهم، فإذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم. وإن فعلوا معصية سخط الله عليهم، ولا يلزم من الرضاء في وقت باعتبار أمر دوام الرضاء له كما قال سبحانه:

إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا (١) فإن الله
تعالى يرضى بإيمانهم، ويسخط بكفرهم، ثم قوله وجعل أمور الدين مرجوعة
إليهم، مدفوع بأن الله تعالى لم يجعل أمور الدين مرجوعة إلى الخلفاء الثلاثة الذين
قصدهم الناصب بهذه العبارة، لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف (٢) وغيره:
أن إمامة أبي بكر إنما ثبتت باختيار طائفة من الصحابة، بل ببيعة عمر وحده،
وإمامة عمر ثبتت بتفويض أبي بكر إليه، وخلافة عثمان بالشورى، اللهم إلا أن
يبنى ذلك على قاعدة الجبر، ويقال: إن اختيار تلك الطائفة وبيعة عمر كسائر القبائح
كان من فعل الله سبحانه، وتعالى عن ذلك علوا كبيرا.
ثم قوله: ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم
ويشتمونهم ويسبونهم إلى آخره، إن أراد به أن تلك الفرقة التي عني بهم الشيعة
يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر، وإن أراد به أنهم يلعنون بعض الصحابة
ممن اعتقدوا أنه أظهر بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله آثار الجلافة، وغصب الخلافة، وظلم
أهل البيت بكل بلية وآفة، ففي هذا أسوة حسنة (٣) بالله تعالى ورسوله ووصيه،
إذ قد لعن الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين، وأشار
إلى وجوب متابعة ذلك أو استحبابه بقوله: أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون (٤) و

بقوله: أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين (١) واللعن في الآية و إن وقع بصورة الاخبار، لكن المراد منه الانشاء والأمر، كما في قوله تعالى: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (٢) فإن المراد منه ومن نظائره الأمر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون. إذ لو كان خبرا لم يكن مطابقا للواقع، وعدم المطابقة في خبره تعالى محال. وقد روي (٣) عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه لعن

أبا سفيان. وعن علي (١) عليه السلام أنه كان يلعن في الصفين معاوية وعمرو بن العاص و
أمثالهم من أهل البغي والعصيان، ولا ريب في أن المكلف إذا عمل بمقتضى أمر الله تعالى أو تأسى بفعل نبيه ووصيه عليهما السلام، وكان عمله مقارنا للاخلاص يصير مستحقا للثواب.
ثم إن أراد بالشتم والسب ما يرادف اللعن في المعنى، فلا نزاع معه
في المعنى، ولا محذور فيه كما مر، وإن أراد بهما القذف الذي مآله القدح من جهة العرض والتعييب من جهة الآباء والأمهات ونحوهم، فلا يجوز عند الشيعة الإمامية شئ من ذلك بالنسبة إلى كافر مشرك مجاهر بالشرك فضلا عن مسلم أو متظاهر بالاسلام، نعم لما قصد المتسمون بأهل السنة والجماعة تنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة، اصطلحوا على إطلاق السب على الأعم من القذف والشتم واللعن، حتى يتأتي لهم أن يقولوا: إن الشيعة الإمامية يتكلمون بالفحش، كما هو دأب العوام السوقية، والحاصل أنا معشر الإمامية لا نسب أصلا ولا نلعن كل الصحابة، ولا جلهم بل نلعن من كان منهم أعداء لأهل البيت عليهم السلام، ونتقرب بذلك إلى الله تعالى ورسوله وذوي القربى الذين أمرنا الله تعالى بمودتهم أجرا (٢)
لتبليغ الرسالة، لاستحالة أن يجتمع الضدان أو يحل قلبا واحدا نقيضان، كما قال الشاعر:
تود عدوي ثم تزعم أنني * صديقك إن الرأي عنك لعاذب (٣)

ثم قوله: فويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبة الرضية يمرقون
من الدين الخ، لا يناسب ما قصده من جعل ذلك كناية عن الشيعة، لأن الفئة
الباغية سمة قد اختص بها أصحاب معاوية الباغي (١) إمام هذا الشارح الناصب
الطاغي، والمروق (٢) لقب من خرج على علي عليه السلام، وقدح في عصمته
وإمامته،
فهو أنسب بأن يكون لقب الشارح الناصب وعلامته.
ثم في قوله: من الغرائب ما لو رآه محتلم في روياه لطار من وكر الجفن نومه الخ،
تطويل وركاكة لا يخفى، ولو قال من الغرائب ما أطار نشأة البنج (٣) عن أو كار
رؤوس أهل السنة لكان أول وأخصر (٤) فإنهم يبيحون (٥) تناول البنج المسمى
بالحشيش، بل يوجبون مقدار كف منه على ما نقلوا من لطائف صدر الشريعة
البخاري (٦) أنه لما سئل عن حكم ذلك، أجاب: بأن الكف منه واجب، ولا
ريب في أن إطارة هذه النشأة عن رؤسهم أشد بلية عليهم من إطارة نومهم.
ثم قوله: ومما شاع فيه أن فئة من أصحاب البدعة استولوا على البلاد و
أشاعوا الرفض والابتداع بين العباد، كلام فيه اشتباه والتباس، إذ لا يخفى أن

بمرور الزمان وتعاقب تحريفات أهل العدوان تصير السنة بدعة (١) والبدعة سنة، كما تصير بذلك الحجة شبهة والشبهة حجة، والمتسمون بأهل السنة والجماعة لما استمروا على متابعة ما ابتدعه خلفائهم الثلاثة في دين الله تعالى زعموا أن ما أظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان التقية من أصل ما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله و

أهل بيته الزكية، إنما هو بدعة ناشئة من الجهل والعصبية، فإن من جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم حي على خير العمل في الأذان وإنكارها صلاة التراويح (٢) في شهر رمضان، وانعكاس القضية بإنكار الأول وتقرير الثاني (٣) من بدع عمر كما سيجئ بيانه إن شاء الله تعالى.

ومن البدائع أن الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي صلى الله عليه وسلم اتفاقا، كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين، والمتسمين بأهل السنة والجماعة، يعدلون عنهما إلى التياسر والتسنيم (٤) ومع ذلك يسمون أنفسهم بأهل السنة، والشيعة بأهل البدعة، وهذا من أعدل الشهود على أنهم أشد تحريفا من ملاعين اليهود.

وأما قوله: ولم يسمعني فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام، فلا يخفى ما فيه، إذ من البين أن اللئيم هو من يرضى في دينه بمتابعة تيمي (٥) لكع (٦) رذل

كرابيسي (١) معلم للصبيان لا يعرف أبا (٢) ولا كلالة (٣) من القرآن

أو عدوي (١) فظ غليظ (٢) جاهل اعترف بأنه أقل فهما فقها من النسوان (٣) وأما الشيعة

فقد اتبعوا. في دينهم وتحصيل يقينهم من أجمع على طهارته (١) وكرامته (٢) و شرفه (٣) وعلمه (٤) وإمامته (٥) أهل الاسلام، وهم الأئمة الهداة وسفن النجاة الذين ورد فيهم: إن المتمسك بهم لن يضل أبدا (٦) وإن مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق (٧) فلينظر الناصب الغريق المتشبث بكل حشيش، أي الفريقين أحق بالأمن، ثم ما روي من قول النبي صلى الله عليه وسلم: من تمسك
بسنتي عند فساد أمتي فله أجر مأة شهيد (٨) إنما ينطبق على حال الشيعة حيث

تمسكوا عند فساد الأمة وظهور الغمة (١) في زمان بني أمية وبني العباس و
غيرهم، ممن ملك رقاب الناس بسنة النبي صلى الله عليه وسلم المنتهية إليهم بتوسط
أولاده
المعصومين المنزهين عن الكذب وساير الأرجاس، وأما السنة التي في أيدي المتسمين
بأهل السنة فأكثرها موضوعات مأخوذة من غير مآخذها (٢) متلقاة من منافقي
الصحابة والجاهلين منهم بأكثر شرائط الرواية بل فاقدها، كما أشار إليه مولانا
أمير المؤمنين عليه السلام في جواب سليم بن قيس الهلالي. قال سليم: (٣) قلت لأمير
المؤمنين
عليه السلام: إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئا من تفسير القرآن وأحاديث
عن نبي الله صلى الله عليه وسلم غير ما في أيدي الناس (٤) ثم سمعت منك تصديقك
ما سمعت

منهم ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبي الله صلى الله عليه وسلم أنتم تخالفونهم وتزعمون أن ذلك كله باطل أفترى الناس يكذبون على
رسول الله صلى الله عليه وسلم متعمدين، ويفسرون القرآن بآرائهم؟ قال فأقبل علي فقال:
قد سألت، فافهم الجواب، إن في أيدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما، وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم على عهده حتى قام خطيبا فقال: أيها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن
كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار (١) ثم كذب عليه من بعده، وإنما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس، رجل منافق مظهر للايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم متعمدا، فلو علم
الناس أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه، ولكنهم قالوا: هذا قد صحب رسول الله ورآه وسمع منه وأخذ عنه ولا هم يعرفون حاله، وقد أخبره الله تعالى عن المنافقين بما أخبره ووصفهم بما وصفهم، وقال عز وجل:
وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وأن يقولوا تسمع لقولهم (٢) ثم بقوا بعده فتقربوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور (٣) والكذب والبهتان فولوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم الدنيا، وإنما الناس مع الملوك

والدنيا (١) إلا من عصمه الله، فهذا أحد الأربعة، ورجل سمع من رسول الله
صلى الله عليه وسلم شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه، ولم يتعمد كذبا فهو في يده
يقول به
ويعمل به ويرويه فيقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو علم
المسلمون أنه
وهم فيه لم يقبلوه، ولو علم هو أنه وهم لرفضه، ورجل ثالث سمع من رسول الله
صلى الله عليه وسلم شيئا أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم أو سمعه ينهى عن شئ ثم أمر
به وهو
لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم
المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه، وآخر رابع لم يكذب على الله تعالى
ولا على رسوله صلى الله عليه وسلم مبغض للكذب خوفا من الله تعالى، وتعظيما
لرسول الله صلى الله عليه وسلم
لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمع لم يزد فيه، ولم ينقص
منه، وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، فإن أمر النبي
صلى الله عليه وآله مثل القرآن (٢) ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه، وقد
كان
يكون (٣) من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان، فكلام عام وكلام
خاص مثل

القرآن، وقال الله عز وجل: ما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا (١)
فيسمعه من لا يعرف ما عني الله به، ولا ما عني به رسول الله صلى الله عليه وآله،
فيحمله السامع
ويوجهه على غير معرفة بمعناه، وما قصد به وما خرج لأجله [من أجله خ ل]،
فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عني الله به ورسوله صلى الله عليه وسلم وليس
كل أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسأله عن الشئ فيفهم، وكان منهم من يسأله ولا
يستفهمه،
حتى أن كانوا ليحبون أن يجيئ الأعرابي (٢) والطاري فيسأل رسول الله صلى الله عليه
وسلم، و
أنا كل يوم دخلت عليه وكل ليلة دخلت عليه فيخليني فيها أدور (٣) معه حيث دار،
وقد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس
غيري، فربما
كان في بيتي وكنت إذا دخلت عليه بعض منازله أخلا بي، وأقام عني نساءه فلا يبقى
عنده
غيري، وإذا أتاني للخلوة معي في منزلي لم يقم عني فاطمة ولا أحد من بني، وكنت

إذا سألته أجابني، وإذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني، فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها
وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها، ودعا الله أن يملأ قلبي علما وفهما وحكما ونورا، فقلت يا نبي الله: بأبي أنت وأمي، منذ دعوت الله لي بما دعوت لم أنس شيئا ولم يفتني شئ لم أكتبه، أفتتخوف علي النسيان فيما بعد فقال: لا لست أتخوف النسيان والجهل. إنتهى كلامه عليه الصلاة والسلام،
وأما قوله: والناس على دين ملوكهم إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم (١) فالمستثنى منه فيه إنما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلة والشذوذ دون أصحابه الذين افتخر بكثرتهم وعمومهم، وإنهم السواد الأعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع إليه كما لا يخفى،
وأما قوله: وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب أنه حاول بتأليفه إظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من أهل السنة (الخ): ففيه إيهام أن المصنف قدس سره حاول بيان خطاء أهل السنة مع وصفه إياهم بأنهم الفرقة الناجية، وهذا كذب بحث (٢) لأن خطاء الفرقة الناجية غير معقول، وبالجملة الوصف بالنجاة مما أضافه الناصب في أثناء تقرير كلام المصنف التحرير على طريقه، قصد تقرير سعر المتاع في خلال المشاحة والنزاع (٣) ثم في قوله: وقد ألفه في أيام دولة السلطان غياث الدين أولجايتو محمد خدابنده غفلة عظيمة، حيث لقب مروج مذهب الإمامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين، اللهم إلا أن يقال: إنه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشئ باسم ما كان أو يكون، لما افتراه في حاشية

شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل، من رجوعه آخرا عن ذلك السبيل،
وأما ما أشار إليه من أن شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان إنما كان بمجرد
اتباع ميل السلطان، من غير دلالة حجة وبرهان مردود، بما أشرنا إليه سابقا
من فضيلة هذا السلطان، وأنه كان من أهل البصيرة والفحص عن حقائق المذاهب
والأديان، وأن نقل للمذهب وتغيير الخطبة والسكة إنما وقع بعد ما ناظر المصنف
العلامة الهمام، علماء سائر المذاهب وأوقعهم في مضيق الالزام والافحام، وأثبت
عليهم حقية مذهب أهل البيت الكرام، فمن اختار مذهب الإمامية في تلك الأيام
كان المجتهد دليله (١) وظهور الحق بين أظهر الناس سبيله، فكانوا آخذين عن
المجتهد
وسلوكه، لا عمن روج المذهب من ملوكه، فلا يتوجه هيهنا ما كان يتوجه في
بعض الملوك وسلوكهم، أن عامة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم،
والناس على دين ملوكهم، والحاصل أن السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا
لخلافة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته إلى ما ارتكبه
ملوك تيم
وعدي وبني أمية وبني العباس، من هضم أقدار أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم
وتغيير ديته
أصولا (٢) وفروعا (٣) ترويجا لدعوى خلافتهم، وليسلك الناس مسلكهم من

مخافتهم، بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا (١) الملك والخلافة، وابتلوا الدين بكل بلية
وآفة، فحرفوا كتاب الله وغيروا سنة رسول الله، متعمدين بخلافه، ناقضين لعهده،
مبالغين في محو آثار أهل بيته، مهتمين في غصب حقهم وأخذ مستحقهم (٢)
ليوقعوا بذلك في أوهام الناس أنهم من أصحاب الرأي والاجتهاد، المطلعين على
أسرار شريعة النبي صلى الله عليه وآله وأحكامها [خ ل المسطلعين] المتطلعين لطلع
(٣) الخلافة
من أكمامها (٤) وليتدرجوا إلى إذلال أهل البيت وخفض معاليهم، وتشتت
شملهم (٥) وتفرق مواليهم، فيتم الأمر لهم بلا منازع، كما أشار إليه مولانا أمير
المؤمنين عليه السلام في أثناء بعض خطبه (٦) مقبلا بوجهه إلى من كان حوله من أهل
بيته و
خاصته وشيعته، فقال: قد عملت الولاة قبلي أعمالا، خالفوا فيها رسول الله صلى الله
عليه وآله

معتمدين بخلافه، ناقضين لعهده، مغيرين لسنته، ولو حملت الناس على تركها،
وحولتها إلى مواضعها، وإلى ما كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله لتفرق
عني جندي
حتى أبقى وحدي، أو مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من
كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم في قوله: فإن جل كتابه مشتمل
على مطاعن
الخلفاء الراشدين (الخ) إهمال وإخلال، وحق العبارة أن يقال: بعض الخلفاء (١)
لظهور أن المصنف قدس سره من خلص (٢) شيعة علي عليه السلام فلا يطعن فيه،
وحينئذ
ينبغي ترك الوصف بالراشدين، إذ الخصم لا يسلم رشد من عدا علي عليه السلام في
الدين،
وكذا الكلام في وصف أئمته بالمرضيين، وعلمائه بالمجتهدين (٣) وأما ما نقله
عن بعض الظرفاء (٤) في تمثيل قدح المصنف على خلفاء أهل السنة وأئمتهم و
مجتهديهم، بمقال جرى بين الجمال وبعض الجمال، فلا يخفى على الظرفاء الأذكياء
عدم مناسبته بالمصنف المكنى بابن المطهر، وكونه من أناس يتطهرون، وإنما
يناسب ذلك حال الأنجاس، من الناصبة الذين لا يبالون بالبول قائما كالجمال، وفي
إزالة البول والغائط لا يوجبون الاغتسال بل يمسون أنفسهم كالحمار على الجدار،
ويمسحون أخفافهم (٥) في وضوئهم ولو وطئت الأقذار وأشد مناسبة من بين هؤلاء

الأنجاس هذا الناصب الرجس الفضول الذي سمي بالفضل، ومسماه فضلة فضول آخر، وقد خرج عن مزبلة فمه بعرة الجمل مرة وخرء الكلب أخرى (١) أما ما أنشده وذكره من مدحه للأئمة المهديين الاثني عشر عليهم السلام، فإنما ذلك حيلة وتلبيس منه، لدفع (٢) تهمة النصب الذي قد انخفض (٣) به في نظر أهل زمانه، ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك اللوم، فإن قلب أكثر نحلته في الأمس واليوم، خالية عن حب أهل البيت (٤) ومشكاة صدورهم (٥) فاقدة لهذا الزيت، ولقد أظهر القاضي ابن خلكان (٦) هذ الداء الدفين الذي ورثه من بغاة صفين، حيث

قال في كتابه المشهور والموسوم بوفيات الأعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي (١) وكونه منحرفا عن علي عليه السلام: إن محبة علي لا تجتمع مع التسنن، هذا كلامه بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور، والفكر فيهم طويل، وأما ما زعمه الناصب من وقوع ثناء أئمة أهل البيت عليهم السلام على الصحابة والخلفاء الثلاثة، فليس على ظاهره وإطلاقه، ولعله غفل عن مغزى (٢) كلامهم ومساقه على ما سيجري عليه القلم إن شاء الله تعالى مشمرا عن ساقه،

وأما ما ذكر: من أن ما ذكر صاحب كتاب كشف الغمة فيه إنما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لاعن كتب السنة، فهو أول أكاذيبه الصريحة، ومفترياته الفضيحة، التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد، ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدي القوم الظالمين (٣) ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي، فقد أباح بعض أعاظم أصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب

كما ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري الشافعي (١) في آخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره في غيره. وإنما قلنا بكذب ما ذكره في شأن صاحب كتاب كشف الغمة: لأنه صرح بخلاف ذلك في خطبة كتابه، وقال: اعتمدت في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون أدعى إلى تلقيه بالقبول، وأوفق برأي الجميع متى رجعوا إلى الأصول، ولأن الحجة متى قام الخصم بتشييدها، والفضيلة متى نهض المخالف بإثباتها وتقييدها، كانت أقوى يدا وأحسن مردا (٢) وأصفى موردا، وأورى (٣)

زنادا (١) وأثبت قواعد، وأركانا وأحكم أساسا وبنيانا، وأقل شانئا، وأعلى شأنا، والتزم بتصديقها وإن أرمضته (٢) وحكم بتحقيقها وإن أمرضته، وأعطى القياد و إن كان حرونا (٣) وجرى في سبيل الوفاق وإن كان حزونا (٤) ووافق ويود لو قدر على الخلاف، وأعطى النصف من نفسه وهو بمعزل عن الانصاف ولأن نشر الفضيلة حسن لا سيما إذا نبه عليه الحسود، وقيام الحجة بشهادة الخصم أو كد، وإن تعددت الشهود.

شعر:

ومليحة شهدت لها ضراتها * والفضل ما شهدت به الأعداء

ونقلت من كتب أصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور إنتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة، وهو صريح في كذب الشارح الناصب وانحرافه وتحريفه كما قلناه، وكذا الحال فيما نقله عن رأس التعصب والحيف من حديث حلية السيف، إذ ليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا أثر (٥) وأيضا لا مناسبة لذكر ذلك في هذا

الكتاب المقصور على ذكر النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الاثني عشر عليهم السلام، وذكر
أسمائهم وكناهم وأسماء آبائهم وأمهاتهم ومواليدهم ووفياتهم ومناقبهم ومعجزاتهم كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب، ولو أغمضنا عن ذلك كله نقول: لقائل أن يحمل ذلك الكلام منه عليه السلام على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين في مجلسه
الشريف، ومع ذلك لا يكون مقصوده عليه السلام الاحتجاج بفعل أبي بكر، بل بكونه مقررا بتقرير النبي صلى الله عليه وآله بأن يكون معنى قوله عليه السلام: قد حلى أبو بكر سيفه بالفضة،
أنه فعل ذلك في زمان النبي صلى الله عليه وآله وقرره عليه، فالحجة حقيقة في تقرير النبي
صلى الله عليه وآله لا في فعل أبي بكر.

وأما ما نقله الناصب بعد ذلك من حديث تولد مولانا أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام فليس في المنقول عنه وصف أبي بكر بالصديق (١) وإنما المذكور فيه في باب أحواله ومناقبه مجرد قوله: ولقد ولدني أبو بكر مرتين، ولا إشعار لسوقه هناك أيضا بما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر أنه ذكر ذلك عند تفصيل حال الآباء والأمهات من غير إرادة الافتخار والمباهات.

وأما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم أبي عبد الله النيشابوري فمن قبيل استشهاد الثعلب بذنبه، فإنه أيضا عندنا من جمهور ذوي الأذناب، وأما ما نقل من ميله إلى التشيع إنما كان بمجرد قدحه في عثمان فقط دون أبي بكر، وعمر،

كما صرح به الذهبي (١) الشافعي ذهب الله بنوره (٢) في بعض تصانيفه، وغيره
في غيره، وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب أبي بكر
على أن سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية، إذ الظاهر
كون ما روى عنه عليه السلام جوابا عن سؤال من اتهمه بسب أبي بكر، ودفع تلك
التهمة
لم يمكن بأدنى من ذلك كما لا يخفى، مع أن كلامه عليه السلام قد وقع على أسلوب
جوامع الكلم حيث قال: الصديق جدي يعني من جانب الأم، ثم أظهر إنكار سب
الآباء يعني لا من ذلك الجانب، فإن إطلاق الأب على الجد من قبل الأم إطلاق
مجازي (٣) على ما يدل عليه كلام الناصب في ما سيأتي من مبحث الميراث، و
أيضا إنما نفى عليه السلام السب، وقد سمعت منا أن السب بمعنى الشتم لا يجوز عند
آحاد الإمامية أيضا بالنسبة إلى أحد، وإنما المجوز اللعن، ولما اتهمه السائل
المخالف بالسب الذي استعملوه في الأعم من الشتم واللعن، غالطه عليه السلام بنفي
السب
مستعملا له في معناه الأصلي الذي هو الشتم فقط كما مر، فلا يلزم من كلامه عليه
السلام نفيه
للعن، على أنه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المؤمن، بل المسلم بل الكافر
آباءه إذا كانوا ظالمين، ألا لعنة الله على الظالمين (٤).

وأما الدعاء بجملة لا قدمني الله إن لم أقدمه. فمع ظهور مخائل الوضع
عليه، لعدم ظهور ارتباطه بما قبله، يمكن أن يحمل على نحو من التقديم كتقديمه
في الزمان، أو تقديمه على عمر وعثمان مثلا في إظهار الايمان، فلا دلالة له على
تقديمه على علي عليه السلام كما توهمه الناصبة، ولا يستبعدن عنهم عليهم السلام
صدور
أمثال هذه الكلمات الإيهامية الجامعة في مقام التقية ومغالطة أهل الخلاف والعصبية،
فقد صدر عنهم أكثر من ذلك وأظهر: منها ما روى (١) أنه سأل رجل من المخالفين

عن الإمام الصادق عليه السلام وقال: يا ابن رسول الله ما تقول في أبي بكر وعمر: فقال
عليه السلام: هما إمامان عادلان قاسطان كانا على الحق، وماتا عليه، فعليهما رحمة الله يوم القيامة، فلما انصرف الناس قال له، رجل من خاصته: يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق أبي بكر وعمر! فقال: نعم، هما إماما أهل النار كما قال الله سبحانه: وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار (١) وأما القاسطان فقد قال الله تعالى: وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا (٢) وأما العادلان فلعدولهم عن الحق كقوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون (٣) والمراد من الحق الذي كانا مستوليين عليه هو أمير المؤمنين عليه السلام حيث أذياه وغصبا حقه عنه، والمراد من موتهما على الحق
أنهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك، والمراد من رحمة الله، رسول الله صلى الله عليه وآله، فإنه كان رحمة للعالمين (٤) وسيكون خصما لهما ساخطا عليهما منتقما
منهما يوم الدين.
وبما قررناه اندفع أيضا العجب الذي فرعه الناصب على تلك الأحاديث الموضوعة تعصبا وحيفا وظهر أن سؤاله للعصمة عن التعصب وذمه إياه: بأنه ساء الطريق وبئس الرفيق، من قبيل المثل المشهور: الشعير يؤكل ويذم (٥)
وأما ما ذكره في وجه إعراض علماء السنة عن رد كلام المصنف من الوجهين،

فقد مر منا في الخطبة ما يرشدك إلى عدم اتجاهه (١) فتذكر، ومن العجب طعنه في ضمن الوجهين على كمال كلام المصنف الذي جمع بين السليقة (٢) والكسب في العربية بنسبته إلى الركاكة والرطانة! مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة

الخالية عن المتانة الملفقة من كلام غيره بألف حيلة وخيانة، وتضمنه للمعاني التي لا يليق قصدها بأهل الفهم والفطانة، وكأنه قيل في طعن أمثاله على كلام أهل الكمال:

طعنه بر هر كامل از گفتار ناموزون زند * خر چون سرگينش كند بو، خنده بر گردون زند

ثم ما ذكر: من أنه رد على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف، مردود بمناقضة ذلك لما أتي به من تناول المصنف العلامة بضروب

الشتم والملامة، وحينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شأن المصنف أعلى الله شأنه وصانه عما شانه، من سؤال الجمال عن الجمل، فإنا نقول: على طبق ما ذكره ثمة، نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة أهل العصمة والتعفف على وجه لا يعتريه الندامة والتأسف، أنه منزه عن درن (١) التعصب والتعسف، مع خوضه في مزابل الشتم، وجعل فمه بالوعة الفضلات على الحتم.

ثم ما ذكره من أن الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنة في رواياتهم و نقولهم، كلام صحيح وحق صريح، ولقد ظهر صدق ذلك من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمة، ووضع الحديث على لسان الأئمة، وتبين أن من عبر عنهم بالمبتدعة معذورون في عدم ايتمانهم بعلماء السنة، واتضح أن الكذب سنة (٢) هذا الرجل وجماعة أصحابه، لا من تنزه عن تصور ذلك وارتكابه، وسيتضح لك في بحث الاجماع من مسائل أصول الفقه اختراعه (٣) للآية وجرأته على الله تعالى

فوق الغاية، وهذا ديدن (١) الأشاعرة القاصرة، والحشوية الفاجرة، يشتهون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بسائر (٢) الوسائل، يخلقون الأكاذيب المموهة، ويبتدعون الأعاجيب المشوهة، يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا (٣) ويقولون منكرا من القول وزورا (٤).

وأما ما ذكره: من أن آثار التعصب والغرض في تطويلات عبارة المصنف ظاهرة، ففيه أنه لو سلم وجود تطويل في كلام المصنف الجليل لا يحتاج إليه من يفهم الكثير من القليل، فقد راعى في ذلك سهولة وصوله إلى آذان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم، وتقريبه إلى أذهان فروعهم وأصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم (٥) فإنه لو أجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ونسبوه إلى التعمية والألغاز، وإيراد ما لا قرينة عليه من المجاز، فتقصر عن إدراكه الآذان والأسماع، وتنقبض عنه الأذهان والطباع، كما قيل: نظم.

صد پايه پست كرده أم آهنك قول خويش *

تا بو كه أين سخن بمذاق تو در شود

وقد أشار المصنف قدس سره في آخر المبحث السابع إلى ما ذكرناه حيث
قال: ولو جاز ترك إرشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم
إن أنصفوا لم نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات إلى آخر الكلام.
وأما سؤال الناصب عن الله تعالى أن يجعل سعيه مشكورا، فها أنا أبشره
متهكما مأجورا، أنه قد شكر الله تعالى سعيه، وجعل في مرعى الزقوم رعيه (١) وأمر
زبانية الجحيم بإذاقته من الحميم وخطابه: بذق إنك أنت العزيز الحكيم (الكريم خ ل)
(٢)
وأما تسميته بجرحه المهمل، بالاهمال فمهمل وأما بالابطال فمنشأه إهماله و
إخلاله في تحقيق الحق وقصر غرضه في ترويج الباطل، ولنعم ما قال أفلاطون
الإلهي (٣): إن من كان غرضه الباطل لم ينل الحق وإن كان بين يديه، وسنكشف
بعون الله تعالى هذا المعمى ونبين أن ذلك الاسم اسم بلا مسمى.

قال المصنف رفع الله درجته (١): المسألة الأولى في الادراك: وفيه مباحث

(٧٥)

الأول لما كان الادراك أعرف الأشياء وأظهرها على ما يأتي وبه تعرف الأشياء،

وحصل فيه من مقالاتهم أشياء عجيبة غريبة، وجب البداية به فلهذا قدمناه اعلم أن الله تعالى خلق النفس الإنسانية في مبدء الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة قابلة لها، بالضرورة وذلك مشاهد في حال الأطفال، ثم إن الله تعالى خلق للنفس آلات (١) بها يحصل الادراك وهي القوى الحاسة فيحس الطفل في أول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات، ويميز بواسطة الادراك البصري على سبيل التدريج بين أبويه وغيرهما، وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات إلى إدراك ما يتعلق بتلك الآلات، ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة إحساسه بالأمور الجزئية الأمور الكلية من المشاركة (٢) والمباينة، ويعقل الأمور الكلية الضرورية بواسطة إدراك المحسوسات الجزئية، ثم إذا استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال، أدرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية، فقد ظهر من هذا أن العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية، والعلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية، فالمحسوسات إذن هي أصول الاعتقادات ولا يصح

الفرع إلا بعد صحة أصله، فالطعن في الأصل طعن في الفرع، وجماعة
الأشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة
إلا اليسير من فقهاء (١) ما وراء النهر، أنكروا قضايا محسوسة على ما يأتي بيانه، فلزمهم
إنكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم إنكار الكسبيات، وذلك عين
السفسطة (٢) انتهى كلامه قدس سره.

قال الناصب خفضه الله (٣)

إعلم أن هذه المباحث التي صدر بها كتابه، كلها ترجع إلى بحث الرؤية
التي وقع فيها الخلاف بين الأشاعرة (٤) والمعتزلة ومن تابعهم من الإمامية وغيرهم
وذلك في رؤية الله تعالى التي تجوزه الأشاعرة وينكره المعتزلة كما ستراه واضحا

إن شاء الله تعالى، فجعل المسألة الأولى في الادراك مع إرادة الرؤية التي هي أخص من مطلق الادراك، من باب إطلاق العام وإرادة الخاص بلا إرادة المجاز و قيام القرينة، وهذا أول أغلاطه، والدليل على أنه أراد بهذا الادراك الذي عنون به المسألة الرؤية: أنه قال: لما كان الادراك أعرف الأشياء وأظهرها على ما يأتي، وحصل فيه من مقالاتهم أشياء عجيبة غريبة، وجب البدأة به، وإنما ظهرت مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا، فإن الأشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك، فثبت أنه أطلق الادراك وأراد به الرؤية و هو غلط، إذ لا دلالة للعام على الخاص، ثم إن قوله الادراك أعرف الأشياء و أظهرها وبه تعرف الأشياء، كلام غير محصل المعنى، لأنه إن أراد أن الرؤية التي أراد من الادراك هي أعرف الأشياء في كونها محققة ثابتة، فلا نسلم الأعرفية فأن كثيرا من الأجسام والأعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية، وإن أراد أن الاحساس الذي هو الرؤية أعرف بالنسبة إلى باقي الاحساسات، ففيه أن كل حاسة بالنسبة إلى متعلقه، حالها كذلك، فمن أين حصل هذه الأعرفية للرؤية، وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله: إن الله تعالى خلق النفس الإنسانية في مبدء الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الأطفال، كلام باطل، يعلم (١) منه أنه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية، فإن الأطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية، وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس، ولما لم يكن هذا الرجل من

أهل العلوم العقلية (١)، حسب أن مبدأ الفطرة الذي يذكره الحكماء ويقولون إن النفس في مبدء الفطرة خالية عن العلوم، فهو حال الطفولية، وذلك باطل عند من يعرف أدنى شئ من الحكمة، فإن الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة، بل المراد من بدء الفطرة آن تعلق النفس بالبدن، فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم إلا العلم بذاته، وهذا تحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية، و لا يناسب بسطه في هذا المقام، والغرض أنه لم يكن من أهل المعقولات حتى يظن أنه شنع على الأشاعرة من الطرق العقلية: ثم قوله: وأنكروا قضايا محسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم إنكار المعقولات الكلية، أراد به أنهم أنكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها، وعدم امتناع الادراك (٢) عند فقد الشرائط، وأنت ستعلم أن كل ما ذكره ليس إنكارا للقضايا المحسوسة، ثم إن إنكار القضايا المحسوسة أريد به أنهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة، لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس، وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء، ذكره الأشاعرة وأبطلوه، وحكموا بأن حكم الحس معتبر في المحسوسات، كما اشتهر هذا في

كتبهم ومقالاتهم، ولو فرضنا أن هذا مذهبهم، فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه إنكار كل المعقولات، فإن مبادئ البرهان أشياء متعددة، من جملتها المحسوسات

فمن أين هذه الملازمة، فعلم أن ما أراد في هذا المبحث أن يلزم الأشاعرة من السفسطة لم يلزمهم، بل كلامه المشوش على ما بينا عين الغلط والسفسطة والله أعلم " إنتهى ".

أقول: فيه وجوه من الكلام وضروب من الملام، أما أولا فلأنا لا نسلم رجوع المباحث المذكورة إلى بحث الرؤية، وإنما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك، كيف؟! وقد صرح المصنف في هذا المبحث ببيان أحكام العلم الضروري والكسبي وإدراك الحواس الخمسة من الأبصار واللمس وغيرهما، حيث قال: بعد بيان حكم حس البصر واللمس و كذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات إلى إدراك ما يتعلق بتلك الآلات " انتهى " وكذا في المباحث الآتية (١) عمم الالزام في باقي الحواس، نعم عمدة ما وقع البحث فيه هي مسألة الرؤية وأين هذا من الرجوع؟، وأما ثانيا فلأن ما أشعر به كلامه من أن الإمامية تابعون في هذه المسألة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية، فإن الإمامية أيدهم الله بنصره مقدمون على الكل في الكل، متفردون بالعقائد الحقة المقتبسة عن مشكاة النبوة والولاية، فكانت المعتزلة هم المتأخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض المسائل (٢) وبالجملة تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم

والأخذ عن أئمتهم عليهم السلام أمر ظاهر مشهور، ويدل عليه كلام الشهرستاني الأشعري في كتاب الملل والنحل، حيث قال: إن أبا الهذيل، حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة والمناظر عليها أخذا الاعتزال، عن عثمان بن خالد الطويل، وأخذ عثمان عن واصل بن عطا، وأخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن
الحنفية " إنتهى ". ولا ريب في أن أبا هاشم وأباه رضي الله عنهم كانا أئمة الشيعة ولهذا نسبت الكيسانية من فرق الشيعة إليهما في بعض المسائل، ولهذا قال الشهرستاني أيضا في ذيل أحوال طوائف المعتزلة: إن من شيوخ المعتزلة من يميل إلى الروافض ومنهم من يميل إلى الخوارج، والجبائي وابنه هاشم قد وافقا أهل السنة في الإمامة وأنها بالاختيار الخ، وأما ثالثا فلأنا نقول: من أين علم أن المصنف قدس
سره أطلق العام وأراد الخاص بلا إرادة المجاز؟ وأي فساد في عدم إرادة ذلك؟
مع ما تقرر عند أئمة العربية من: أن اللفظ إذا استعمل (١) في أمر خاص لا من جهة الخصوص، بل من جهة أن الموضوع له في ذلك المخصوص، كان حقيقة كإطلاق
الإنسان على زيد فإنه من حيث الخصوصية مجاز، ومن حيث إنه موضوع له حقيقة وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضدي، وغيره في غيرها، وأما رابعا فلأنا لا نسلم ما ذكره من أن المصنف جعل العنوان
" الادراك " بمعنى الرؤية (٢)، وهو ظاهر مما قد مناه، نعم الاختلاف

في الأبصار والرؤية أعظم من غيرها، وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك هيهنا على الرؤية، وأما خامسا فلأن آخر كلامه مناقض مبطل لأوله، حيث نفى قيام القرينة في إطلاق الادراك على الرؤية، ثم قال: والدليل على أنه أراد بهذا الادراك الذي عنون به المسألة " الرؤية " أنه قال: لما كان الادراك أعرف الأشياء
إنتهى، وأغرب من ذلك أنه بالغ في إظهار قوة القرينة حتى سماه دليلا، فطريقته في تأسيس المقال وهدمه وإبطال بلا إمهال [خ ل إهمال]، يشبه بناء الأطفال بنوا وخربوا في الحال، والتحقيق أن الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس وقد يطلق على الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك، فيتناول الاحساس و التخيل والتوهم والتعقل، وعلى المعنى الأول وقع قول المحقق الطوسي
طيب الله مشهده في إلهيات التجريد حيث قال في إثبات صفتي السمع والبصر له تعالى: والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك الخ (١) بل ربما يدعي تبادره في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء (٢) في رسالة الحدود (٣)، وقد صرح المصنف

أيضا بذلك في كتاب الموسوم بنهج المسترشدين، حيث جعله قسما مقابلا للاعتقاد المنقسم إلى العلم والتقليد والجهل المركب، وأراد به اطلاع الحيوان على الأمور الخارجية بواسطة الحواس، وحكم بكونه زائدا على العلم مستندا بأنا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين اللمس الذي هو إدراكها، إذا الثاني مؤلم دون الأول، وأيضا لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم أن يتصف بالعلم كل ما اتصف به وليس كذلك إذ الحيوانات العجم تتصف به دون العلم، وأما سادسا فلأن ما ذكره من الترديد في بيان كون كلام المصنف غير محصل المعنى، ترديد مردود قبيح لا محصل له، لاتحاد عنوان الشقين أعني قوله: الرؤية التي أراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية وهو ظاهر ثم إن إرادة الأعرفية في التحقق و الثبوت كما ذكره الناصب في الشق الأول يقتضي أن يكون الادراك أعرف تحققا وثبوتا، لا مجرد كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه مع كثير من الأجسام و الأعراض كما زعمه الناصب، وأيضا كون كثير من الأجسام والأعراض محققا ثابتا لا يصلح
سندا لمنعه أعرفية الادراك بقوله: فلا نسلم الأعرفية، لأن كون كثير من الأجسام والأعراض محققة معروفة، لا يقتضي عدم أعرفية الادراك عنها، وكذا لا محصل لقوله في الشق الثاني أنه إن أراد أن الاحساس الذي هو الرؤية أعرف بالنسبة إلى باقي الاحساسات، ففيه أن كل حاسة بالنسبة إلى متعلقه حالها كذلك الخ لظهور أنه إذا اعتبر الأعرفية بالنسبة إلى باقي الاحساسات، وسلم أن الاحساس البصري أعرف بالنسبة إلى باقي الاحساسات، تم كلام المصنف (١)، ولا يقدح فيه أن يكون لباقي الاحساسات أعرفية بالنسبة إلى متعلقاتها أو غيرها، وبالجملة

أعرفية الرؤية بالنسبة إلى باقي الاحساسات يكاد أن يكون محسوسا، ولهذا تراهم يقدمون في الكتب الكلامية والحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الأبصار على غيرها من الظاهرة لأظهريتها وأعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين (١) في شرح المواقف، وغيره في غيره، وبما قررنا ظهر أنه يمكن الجواب

بإرادة الشق الثالث وهو أن يراد بالادراك ما يشمل سائر الحواس الظاهرة، فإنها أعرف الادراكات الباطنة من إدراك نفس النفس وآلاتها الباطنة كما عرفت، فظهر أن الشارح الجارح الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده عن أهل التحصيل، لم يحصل معنى كلام القوم، ولا معنى كلام المصنف الجليل، وأما سابعا فلأن قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له أصلا، لأن المحسوسات معلومات لا علوم، ومن قال: إن العلم والمعلوم متحدان بالذات، أراد أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه، لا أن العلم بمعنى إدراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فإن هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى، وأما ما ذكره من أن المصنف حسب أن مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول بأن ذلك مما لا يفهمه من كلام المصنف إلا معاند حريص في الرد عليه، فإن ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في حال الأطفال، هو: أن خلو النفس في مبدء الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدء الفطرة، فإن النفس خالية فيها أيضا عن جميع العلوم وقابلة لها، غاية الأمر أن الخلو في مبدء الفطرة أكثر من الخلو في حال الطفولية، فقوله قدس سره: وذلك مشاهد في حال الأطفال، تنبيه على دعوى خلو النفس الإنسانية في مبدء الفطرة من مشاهدة خلوها في حال الطفولة، لا تفسير لمبدء الفطرة بحال الطفولية كما توهمه هذا الجارح، فلا يلزم من كلام المصنف

الحكم بأن الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهمه ثانيا، على أنه لو تم ما أورده على عبارة المصنف لكان أظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين (١) قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه، وممن لا ينكر أحد كونه من علماء المعقولات سيما الجارح الذي استمد في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف، فقد قال قدس سره الشريف، عند تحقيق قول شارح المطالع: و يمكن حمل قرائن الخطبة على مراتبها (الخ) إن خلو النفس في مبدء الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وإن نوقش فيه بأنها لا تغفل عن ذاتها أصلا، وإن كانت في ابتداء طفوليتها " إنتهى "، فإن مقتضى كلمة إن الوصلية، أن يكون ابتداء الطفولية أسبق الأحوال ولا أسبق من مبدء الفطرة فيكون في كلامه أيضا إشعال بل تصريح باتحادهما تأمل (٢)، وأما ثامنا فلأن الحكم بخلو النفس في مبدء الفطرة عن العلوم وإيراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه، وذلك لأن عمر (٣) الكاتب القزويني من أهل نحلة الناصب قال في بحر الفوائد في شرح عين القواعد: ووجه الحاجة إلى المنطق أن الإنسان في مبدء الفطرة ليس له شئ من العلوم " الخ " و اعترض عليه بأن المراد من مبدء الفطرة إما أول حال تعلقت فيها النفس (٤) بالبدن أو حالة الولادة وأياما كان، فإن الإنسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته و

بسائر الوجدانيات من اللذة والألم والحر والبرد والجوع والشبع، فلا يكون عاريا عن جميع العلوم (١)، وأجيب بأن الشعور بخصوصية الذات إدراك جزئي (٢) ولا يسمى علما، لكنه إذا طلب بعد العلم بتلك الخصوصية ماهية لك على وجه كلي فهناك يسمى علما، مثل أن يعلم أن نفسه جوهر مجرد قائم مفارق، وهذا المجموع أمور كلية، وكذلك الوجدانيات ليست علوما، بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية، والعلوم إدراكات كلية، فلا يرد الاشكال على أن المصنف لم يقل: إن النفس خالية عن العلوم، بل صرح بخلوها عن جميع العلوم، والمراد أنها خالية في مبدء الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد (٣)، كما نبه عليه شارح المطالع (٤) رحمه الله بتأكيد العلوم بقوله: كلها، فلا يتوجه

ما أورده الناصب من أن الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة، بل لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لأمكن تصحيحها بحمل الألف واللام في العلوم على الاستغراق، وأما ما ذكره من أن المصنف لم يكن من أهل المعقولات (١) فلا يروج على من وصلت إليه مصنفات المصنف في العلوم العقلية، كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حل مشكلات الشفاء وحاشيته على شرح الإشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الأعلام، وإليه تنتهي سلسلة تلمذ سيد المدققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي (٢) في العقليات، وأما تاسعا فلأن ما ذكره من أن المصنف أراد بقوله: أنكروا قضايا محسوسة على ما يأتي أنهم أنكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها " الخ " غير مسلم، وإنما أراد إنكارهم

وجوب تحقق أثر كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما أوضحناه سابقا، وسيأتي من المصنف في البحث الرابع أيضا ما هو صريح في ذلك، حيث نسبهم إلى تجويز خلاف ما يحكم به حس البصر والسمع واللمس، وظاهر أن الاقتصار على هذه الثلاثة من باب الاكتفاء بالأهم، فظهر صدق قول المصنف: إنهم. أنكروا قضايا محسوسة مرادا به المحسوسة بالأعم من البصر والسمع واللمس والذوق والشم، مع أن وجه إنكارهم للمحسوس بواحد منها جار في الأعم فافهم، وأما عاشرا فلأن ما ذكره بقوله: ثم إنكار القضايا المحسوسة، أراد به أنهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة " الخ " (١) فيه نظر من وجوه، الأول أنا لا نسلم أن

المصنف أراد بالانكار المذكور منع الاعتماد على القضايا المذكورة حتى يتجه أن هذا مذهب جماعة من العقلاء غير الأشاعرة، فإن الأشاعرة لم يعللوا إنكارهم للقضايا المحسوسة بشئ أصلا، ولهذا نسبوا إلى المكابرة، الثاني أن المذكور في شرح المواقف أن ذلك ينسب إلى جماعة من العقلاء، وفيه إشارة إلى بطلان تلك النسبة فحكم هذا الناصب الجارح بأن هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح وتدليس قد ارتكبه لدفع الاستبعاد عما وقع من أصحابه الأشاعرة قريبا من هذه المكابرة، الثالث أن ما دل عليه كلامه من أن الأشاعرة ذكروا مذهب تلك الجماعة من

العقلاء وأبطلوه غير مسلم، وإنما أبطل ذلك من تأخر عن هؤلاء الجماعة من عقلاء الحكماء، ووافقهم المتأخرون من الأشاعرة في ذلك الابطال، وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم تنبيههم من إفضاء ذلك إلى بطلان ما ذهبوا إليه، الرابع أن قوله: ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه إنكار كل المعقولات مدخول: بأن المصنف قد استدل على ذلك، فمنع المدعي المستدل عليها من غير تعرض لدليلها مناقشة غير مسموعة.

قال المصنف رفع الله درجته
البحث الثاني في شرائط الادراك
أطبق العلماء بأسرهم عدى الأشاعرة على أن الادراك مشروط بأمور ثمانية لا يحصل بدونها، الأول سلامة الحاسة، الثاني المقابلة أو ما في حكمها كما في الأعراض والصور في المرايا فلا تبصر شيئا لا يكون مقابلا، ولا في حكم المقابل، الثالث عدم القرب المفرط، فإن الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته، الرابع عدم البعد المفرط لأن البعد إذا أفرط لم يمكن الرؤية، الخامس عدم الحجاب فإن مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية، السادس عدم الشفافية، فإن الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته، السابع تعمد الرائي للادراك، الثامن وقوع الضوء عليه، فإن الجسم الملوك لا يشاهد في الظلمة، وحكموا بذلك حكما ضروريا لا يرتابون فيه، وخالفت الأشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة، ولم يجعلوا للادراك شرطا من هذه الشرائط، وهو مكابرة محضة، لا يشك فيها عاقل " إنتهى كلامه "
قال الناصب خفضه الله
أقول: إعلم أن شرط الشئ ما يكون وجوده موقوفا عليه ويكون خارجا عنه، فمن قال شرط الرؤية هذه الأمور ماذا يريد من هذا؟ إن أراد أن الرؤية لا يمكن أن يتحقق عقلا إلا بتحقق هذه الأمور، واستحال عقلا تحققه بدون هذه الأمور فنقول به لا نسلم الاستحالة العقلية، لأنا وإن نرى في الأسباب الطبيعية وجود الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شئ منها، إلا أنه لا يلزم بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال، وكل ما كان كذلك لا يكون

محالا عقليا، وإن أراد أن العادة جرت (١) بتحقق المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط، ومحال عادة أن تتحقق الرؤية بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلا، فلا نزاع للأشاعرة في هذا، بل غرضهم إثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط، ومن ثمة تراهم يقولون إن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي، ولا يشترط بضوء ولا مقابلة، ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة، وغرضهم من نفي الشرطية ما ذكرنا، لا أنهم يمنعون جريان العادة، على أن تحقق الرؤية إنما يكون عند تحقق هذه الشرائط، ومن تتبع قواعدهم علم أنهم يحيلون كل شئ إلى إرادة الفاعل المختار وعموم قدرته، ولا يعتبرون في خلق الأشياء توقفه على الأسباب الطبيعية كالفلاسفة، ومن يلحس (٢) فضلاتهم كالمعتزلة ومن تابعهم، فحاصل كلامهم: إن الله تعالى قادر على أن يخلق الرؤية في حي مع فقدان هذه الشرائط وإن كان هذا خرقا للعادة، فأين هذا من السفسطة وإنكار المحسوسات والمكابرة التي نسب هذا الرجل إليهم؟! وسيأتي عليك باقي التحقيقات " إنتهى كلام الناصب ".

أقول: فيه نظر من وجوه، أما أولا فلأن حاصل كلام المصنف " قدس سره " في هذا المقام دعوى البداهة، ومرجع رد الناصب المطرود وترديده المردود منع البداهة، وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل، كما قال المصنف، وكثيرا ما يجاب عن مثل هذا المنع بأنه مكابرة لا يستحق الجواب أو لا يلتفت إليها، كما

أجاب به صاحب المواقف (١) عن مناقشة من قدح في حجية الاجماع وغيره عن غيرها، والحاصل أنا لا نثبت اشتراط الأمور المذكورة في الرؤية بدليل حتى يتجه إيراد المنع والنقض على مقدماته، بل نقول: إن بديهة العقل الصريح يقتضيه، كما أجاب بمثله أفضل المحققين (٢) قدس سره في نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس، ونسبه إلى الغلط حيث قال: لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل، لكان الأمر على ما ذكره، لكنا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل، فليس لنا أن نجيب عن هذه الاشكالات إنتهى ".

وقال المصنف فيما سيجئ من مسألة بقاء الأعراض: إن الاستدلال على نقيض الضروري باطل، كما في شبه السوفسطائية، فإنها لا تسمع لما كانت الاستدلالات في مقابلة الضروريات " إنتهى " ولو علمنا أنه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى، لكنه خارج عن محل النزاع، إذا النزاع في إدراك الباصرة بالآلة المشهورة، والقوة المودعة فيها، والحاصل أن الرؤية لها معنى معروف لا يتصور، إلا بأن يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة، فلو أطلقوا الرؤية على معنى آخر غير المعنى المشهور، كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة، فمسلم أنه يمكن ذلك إمكانا عقليا لكن يصير به النزاع لفظيا، وهو كما ترى، وأما ثانيا فلأن ما نقله عن الأشاعرة: من أنهم بنوا مسألة الرؤية ونحوها على

ما أسسوه من إحالة كل شئ إلى إرادة الفاعل المختار وعموم قدرته، ولا يعتبرون في خلق الأشياء توقفه على الأسباب الطبيعية، بل الواجب تعالى مع إرادته كاف فيها حقيقة، بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم أن له مدخلا فيها بحسب الظاهر من سائر العلل لم يلزم الاختلال في تلك الموجودات والمعدومات، حتى أنه يجوز أن يتحقق الاحتراق في شئ بدون النار، إذا أراد الله تعالى احتراق شئ مما يقبله، فأقول: في ذلك الأساس اختلال والبناء عليه محال، وذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق الكل على تحقق جزئه، واللازم باطل، أما بيان الاستلزام فلأن تحقق الجزء جزء تحقق الكل وكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضروري، بل أولى، وكذا يستلزم عدم توقف تحقق العرض على الجوهر ووجه الاستلزام بين مما بين، وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل، وإن قال شرذمة قليلة، لا يعتنى بشأنهم، بقيام العرض بنفسه، على (١) أنا نقول:
لا يظهر حصول معلول حادث لا يكون قبله حادث بجري العادة مع قولهم بحصول حادث
كذلك (٢) وقال الخطيب الكازروني (٣) الشافعي في بعض تعليقاته: إن القول بأن مذهب الأشعري أن لا شئ من الأشياء يستلزم شيئا آخر، وأن لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا، فإن وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر، و

لا يقول عاقل: بأن العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل أنه قد يكون شيئان لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر، وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية: الحق عندي أن لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى، لكنها على قسمين: منها ما إمكانه اللازم لماهيته، كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط، (١) ومنها ما لا يكفي إمكانه (٢)، بل لا بد من حدوث

أمر قبله ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما، صدرت عن الباري تعالى، ولا تأثير للوسائط في الايجاد بل في الاعداد " إنتهى "، وظاهره يدل على توقف بعض الأشياء على بعض وإن كان التأثير مخصوصا بالباري تعالى فتأمل (٣) وأما ثالثا، فلأن ما ذكره من أن الإمامية يلحسون من فضلات الفلاسفة فليس إلا مجرد إظهار العصبية على الحكماء والإمامية وبعده عن سرائر الحكمة الإلهية، وأنه تعالى ما وفق الناصب وأصحابه لفقه الحكمة (٤) ضالة المؤمن

أما تعصبه على الحكماء فلظهور أن بالإرتقاء إلى أعلام الفطنة والاهتداء إلى أقسام الحكمة يصير الناظر في حقائق الأشياء بصيرا، ومن يؤتي الحكمة فقد أوتي خيرا

كثيرا (١) وأما على الإمامية فلأنهم أساطين حكماء الاسلام الذين أخذوا جواهر الحكمة عن معدنها أهل البيت عليهم السلام، وفازوا برحيق التحقيق من منابعها الكافلة لإحياء الميت، فاشتدت في علوم الاسلام عراهم (٢) وتأكدت في دقائق الحكمة

قواهم، وإن وافقوا الرعيل (٣) الأول من الحكماء في بعض المسائل والأحكام، فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى يتوجه عليهم الشناعة والملام، وإنما الشناعة كل الشناعة على من لم تصل يده إلى مائدة الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة، وشرب في ظماء الجهل من سؤر الحشوية، واختار الثوم والبصل على الطيور المشوية، ولنعم ما قال الحكيم الكامل أبو علي (٤) عيسى بن زرعة في بعض رسائله

تعريضا على الأشاعرة ومن يحذو حذوهم من فرق أهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال: إن علم الحكمة أقوى الدواعي إلى متابعة الشرع، ومن زعم أن الحكمة تخالف الشريعة فهي مفسدة لها قد بنى فيه على مقدمة فاسدة غير كلية، تقريرها أن الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيئ مفسد له، والكبرى غير (١) كلية، فإن الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده، والصورة تخالف المادة ولا تفسدها وإذا كانت غير كلية، فلا ينتج القياس. ومن قال: إن الناظر في المنطق مستخف بالشريعة، فإن ذلك القائل طاعن في الشريعة، لأن كلامه في قوة قول من يقول إن الشريعة لا تثبت عند البحث والتحقيق، ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة (٢) التي يهرب معها من النقاد، ويأنس بمن ليس من أهل المعرفة، فمن قال: إن الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب " إنتهى كلامه " وأيضا فذلك تشنيع بما هو وأصحابه أولى به،

لافتخار أجلتهم (١) على الإمامية والمعتزلة في مسألة خلق الأعمال وغيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها، فهو في ذلك حقيق بأن ينشد عليه

شعر

لا تنه عن خلق وتأتي مثله * عار عليك إذا فعلت عظيم

ومما ينبغي أن ينبه عليه في هذا المقام: أن المقالات العجيبة التي تفرد بها شيخ الأشاعرة

ليست مما تنتهي إلى مقدمات دقيقة قد اطلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية، لأنه قد علم وتواتر أنه لم يكن من أهل هذا الشأن، والعلماء المطلعين على قوانين الحد والبرهان، بل إنما ذهب إلى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة أرباب الاعتزال، وحب التفرد في المقال طلبا (٢) لرياسة الجهال، و لهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري (٣) جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الأشعري قدحا على ذكائه وشعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين، والرعيل الأول من المدققين فقال: وأعجب أحوال هذا الرجل أنه صنف في الحكمة كتبا كثيرة، توهم أنه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا إلى غايات المراتب ونهايات المطالب، ولم يبلغ مرتبة أقلم، ثم يرجع وينصر مذهب أبي الحسن الأشعري الذي لا يعرف أي طرفيه أطول (٤)؟ لأنه

كان خاليا عن الحكمتين: البحثية والذوقية، لا يعرف يرتب حدا ولا يقيم برهانا، بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء (١) " إنتهى " وإني كنت أظن أولا أن الحكيم المذكور ربما يتعصب في إظهار نقص الشيخ الأشعري لعداوة دينية ونحوها، حتى رأيت في رسالة عملها السيد معين الدين الإيجي (٢) الشافعي الأشعري صاحب التفسير المشهور، في مسألة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدقه حيث قال: وليت شعري ما للأشعري لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك، فإنه ذهب إلى أن كلا من ذلك، الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة فلا أدري لم فرعن حقيقة الكلام إلى المجاز البعيد، ثم قال: واعلم أنه رضي الله عنه قدير عوي (٣) إلى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا أساس له، مع أنه مناف لصرائح القرآن وصحاح الأحاديث مثل أن أفعال الله تعالى غير معللة بغرض، ودليله كما صرح به في كتبه: أنه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه وأنت تعلم أنه لا يشك ذو فكرة (٤) أن علمه تعالى بالممكنات والغايات المرتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه، فأين التأثر؟ نعم صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتية، وكم من الصفات

الذاتية موقوفة على صفة مثلها؟ " إنتهى " بل يفهم من شرح جمع الجوامع (١) للفناري الرومي في مبحث القدرة: أن أكثر تلك المسائل التي تفرد بها الأشعري قد أخذها من ألسنة القصاص والوعاظ، حيث قال: أما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح أن تكون محلا لتعلق الإرادة لا لنقص في القدرة، ولم يخالف في ذلك إلا ابن حزم (٢). فقال في الملل والنحل: إن الله عز وجل قادر على أن يتخذ ولدا، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا، ورد ذلك بأن اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة، وعدم القدرة على الشئ قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتأثيرها فيه، لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع، والعجز هو الأول دون الثاني. وذكر الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني (٣): أن أول من أخذ منه ذلك، إدريس عليه السلام، حيث
جاءه إبليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة (٤) وخرجة: سبحان

الله والحمد لله، فجاءه بقشرة وقال: هل الله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال: الله قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الإبرة ونخس بالإبرة إحدى عينيه، فصار أعور، وهذا وإن لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر
قال: وقد أخذ الأشعري من جواب إدريس عليه السلام أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس " إنتهى كلامه " وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقدوتهم في مذهبهم.
قال المصنف رفع الله درجته
البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط. أجمع العقلاء كافة عدا الأشاعرة على ذلك للضرورة القاضية به، فإن عاقلا من العقلا لا يشك في حصول الرؤية عند استجماع شرائطها وخالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك وارتكبوا السفسطة فيه، وجوزوا أن يكون بين أيدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الأرض إلى عنان (١) السماء محيطة بنا من جميع الجوانب، ملاصقة لنا تملأ

الأرض شرقا وغربا بألوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور، وتقع عليها الشمس وقت الظهيرة، ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها البتة. وكذا تكون بحضرتنا أصوات هائلة تملأ أقطار الأرض بحيث ينزعج منها كل أحد يسمعها أشد ما يكون من الأصوات، وحواسنا سليمة (غير مستقيمة) ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة، بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسسها أصلا، وكذا إذا لمس أحد بباطن كفه حديدة محماة بالنار حتى يقبض (ينقبض ظ) ولا يحس بحرارتها، بل يرمى في تنور أذيب فيه الرصاص أو الزيت، وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب، ولا يدرك حرارته، وتنفصل أعضائه، وهو لا يحس بالألم في جسمه، و لا شك أن هذا هو عين السفسطة. والضرورة تقضي بفساده، ومن يشك في هذا فقد

أنكر أظهر المحسوسات " إنتهى كلامه ".
قال الناصب خفضه الله
أقول: مذهب الأشاعرة أن شرائط الرؤية إذا تحققت لم تجب
الرؤية، ومعنى نفي هذا الوجوب: إن الله تعالى قادر على أن يمنع البصر من الرؤية
مع وجود الشرائط وإن كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند تحقق الأمور
المذكورة، ومن أنكر هذا وأحاله عقلا فقد أنكر خوارق العادات ومعجزات
الأنبياء، فإنه مما اتفق على روايته ونقله أصحاب جميع المذاهب من الأشاعرة
والمعتزلة والإمامية: أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج ليلة الهجرة من داره،
وقريش
قد حفوا بالدار، يريدون قتله، فمر بهم ورمى على وجوههم بالتراب، وكان يقرأ
سورة يس، وخروج ولم يره أحد، وكانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين، فمن لا يسلم
أن عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بأن يمنع الله تعالى البصر بقدرته
عن الرؤية، فعليه أن ينكر هذا وأمثاله، ومن الأشاعرة من يمنع وجوب الرؤية
عند استجماع الشرائط: بأنا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا، وما ذلك إلا
لأنا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط، فظهر
أنه لا تجب الرؤية عند اجتماع الشرائط. والتحقيق ما قدمناه من أنهم يريدون
من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلا وإمكان تعلق القدرة به، فأين إنكار
المحسوسات؟ وأين هو من السفسطة؟ ثم ما ذكر: من تجويز أن تكون (١)

بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات والتقعقعات (١) الشنيعة والكلمات الهائلة المرعدة المبرقة التي تميل بها خواطر القلندرية، والعوام إلى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد، فهو شئ ليس بقول ولا مذهب لأحد من الأشاعرة، بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض، ويقول: إذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية، وإلا جاز أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة (٢) ونحن لا نراها، هذا هو الاعتراض. وأجاب الأشاعرة عنه بأن هذا منقوض بجملة العاديات، فإن الأمور العادية يجوز نقائضها (٣) مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة هيهنا، فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها، فإنا نجوز وجودها ونجزم بعدمها، و ذلك لأن الجواز (٤) لا يستلزم الوقوع، ولا ينافي الجزم بعدمه، فمجرد تجويزها

لا يكون سفسطة (١) وحاصل كلام الأشاعرة كما أشرنا إليه سابقا: أن الرؤية لا تجب عقلا عند تحقق الشرائط، ويجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالا عادة، والخصوم لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي، وجملة اعتراضاته ناشئة من عدم هذا الفرق. ثم ما ذكر من الأضواء وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من قعقعة الشنآن بعد ما قدمنا لك البيان " إنتهى ".

أقول: ما ذكره لإصلاح سفسطة الأشاعرة في هذه المسألة من وقوع

خرق العادة في معجزات الأنبياء سيما ما اتفقوا عليه من معجزة نبينا صلى الله عليه وسلم ليلة

الهجرة بمروره على الكفار من غير أن يراه أحد منهم لا يصلح لما قصده من الاصلاح.

مصراع:

وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر (٢)

وذلك لأنه لا يلزم أن يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية مع وجود الشرائط، ولم لا يجوز أن يكون بإحداث حائل من غشاوة غيم أو دخان أو غبار (٣) دفعة، كما أشار إليه الباري سبحانه في سورة البقرة بقوله: ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة (٤) وبقوله في سورة يس: وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا، فأغشيناهم فهم لا يبصرون (٥) ومعنى فأغشيناهم: جعلنا على أبصارهم غشاوة وحلنا بينهم وبينه، كذا في أكثر

التفاسير. وأما ما تكأكأ به (١) من بناء الأشاعرة ذلك على قاعدة جريان العادة، وأن حاصل كلامهم هو أن الرؤية لا تجب عقلا عند تحقق الشرائط " الخ " فمع ما سبق من الكلام على هذه القاعدة الميشومة، مردود: بأن عند تحقق الشرائط و اجتماعها تكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة، فلو أمكن معها عدم الرؤية لزم إمكان تخلف المعلول عن العلة التامة (٢)، وهذا خلف. فظهر أن منشأ غلط الأشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال (٣) العقلي والمحال العادي، وأن الناصب المقلد جرت عادته بإعادة كلامهم، فإن التخلف العادي فيما نحن فيه من الرؤية وأسبابها وشرائطها إنما يتصور: بأن يعدم القادر المختار جميع أجزاء علتها التامة أو بعضها، ويوجد بدلها معلولا آخر مثلا، كما قيل في انقلاب الحجر ذهبا ونحوه، لا أن يوجد ذلك المعلول أعني الرؤية بعينه بدون علته التامة وأما نفيهم للعلية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة أخرى، أولى بالتشنيع وأحرى فافهم. وأما ما ذكره الناصب في حاشية جرحه هذا: من أنه إن أريد من تجويز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها، الحكم بإمكانها الذاتي فهذا عين مذهب الأشاعرة، وليس يظهر فيه فساد أصلا، ولا سفسطة فيه قطعا، و إن أريد عدم اليقين بانتفائها وعدم إباء العقل من تحققها فهو ممنوع، إذ عند الرجوع

إلى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها، ولا ينافيه الامكان الذاتي " إنتهى "
فمردود: بأن المراد بالجواز هو الحكم بإمكان عدم تحقق الرؤية عند شرائطها
التي هو نقيض ضرورة حكم العقل بأنها واقعة عند شرائطها، فلا يمكن أن يتحقق
مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد قلت بخلافه [هذا خلف] والتحقيق
أن مبنى الدليل وجوابه على مقدمة اختلفت فيها الفرقتان، وهي: أن المعلول
عند تحقق جميع ما يتوقف عليه بحسب العادة هل يجب تحققه أم لا؟ فمن قال:
باستناد الأفعال إليه تعالى، وهم الأشاعرة قال: بأنه غير واجب (١) إلا أن عادته
جارية بإيجاده عند تحقق ما يتوقف عليه، ومن قال: بإستناد بعض الأفعال إلى غيره
تعالى، وهم الإمامية والمعتزلة والحكماء، قال: بوجوبه، وهو الموافق للعقل،
والبديهة حاكمة به كما لا يخفى.

قال المصنف رفع الله درجته

البحث الرابع في امتناع الادراك عند فقد الشرائط، والأشاعرة خالفوا
جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط، فجوزوا في الأعمى
إذا كان في المشرق أن يشاهد ويبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في
طرف المغرب في الليل المظلم، وبينهما ما بين المشرق والمغرب من البعد، وبينهما

حجب جميع الجبال والحيطان، ويسمع الأطروش (١) وهو في طرف المشرق، أخفى صوت يسمع، وهو في طرف المغرب، وكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة لضرورة ودخولا في السفسطة. هذا اعتقادهم، وكيف يجوز لعاقل، أن يقلد من كان هذا اعتقاده؟! وما أعجب حالهم يمنعون من مشاهدة أعظم الأجسام قدرا وأشدها لونا وإشراقا وأقربها إلينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الأصوات الهائلة القريبة، ويجوزون مشاهدة الأعمى لأصغر الأجسام وأخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد، وكذا في السماع، فهل بلغ أحد من السوفسطائية في إنكارهم المحسوسات إلى هذه الغاية، ووصل إلى هذه النهاية؟! مع أن جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة، حيث جوزوا انقلاب الأواني التي في دار الإنسان حال خروجه أناسا فضلاء مدققين في العلوم حال الغيبة، وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الأشخاص في الحضور ولا يشاهدون، فهم أبلغ في السفسطة من أولئك، فلينظر العاقل المنصف المقلد، هل يجوز له أن يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى و يكون معذورا برجوعه إليهم وقبوله منهم أم لا؟! فإن جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله، فقد خلص المقلد من إثمه وباء (٢) هو بالإثم، نعوذ بالله من مزال الأقدام
وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال: كل عاقل جرب الأمور فإنه لا يشك في إدراك السليم حرارة النار إذا بقي فيها مدة مديدة حتى تنفصل أعضائه، ومحال

أن يكون أهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم، يجوز عليهم جيش عظيم و يقتلون وتضرب فيهم البوقات (١) الكثيرة ويرتفع الريح وتشتد الأصوات ولا يشاهد ذلك أحد منهم ولا يسمعه، ومحال أن يرفع أهل الأرض بأجمعهم أبصارهم إلى السماء ولا يشاهدونها، ومحال أن يكون في السماء ألف شمس، وكل واحدة منها ألف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها، ومحال أن يكون لانسان واحد مشاهد أن عليه رأسا واحدا، ألف رأس لا يشاهدونها، وكل واحد منها مثل الرأس الذي يشاهدونها، ومحال أن يخبر واحد بأعلى صوته ألف مرة بمحضر ألف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله: بأن زيدا ما قام ويكون قد أخبر بالنفي، ولم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرره ألف مرة، وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله، بل علمنا بهذه الأشياء أقوى بكثير من علمنا بأنا حال [خ ل حين] خروجنا من منازلنا، لم تنقلب الأواني التي فيها، أناسا مدققين في علم المنطق والهندسة، وأن ابني الذي شاهدته بالأمس، هو الذي شاهدته الآن، وأنه لم يحدث حال تغميض العين ألف شمس، ثم انعدم عند فتحها، مع أن الله تعالى قادر على ذلك كله، وهو في نفسه ممكن، وأن المولود الرضيع الذي يولد في الحال إنما يولد من الأبوين، ولم يمر عليه ألف سنة مع إمكانه في نفسه، وبالنظر إلى قدرة الله تعالى، وقد نسبت السوفسطائية إلى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا التي جوزها الأشعرية التي تقتضي زوال الثقة عن المشاهدات؟! ومن أعجب الأشياء جواب رئيسهم وأفضل متأخريهم فخر الدين الرازي (٢) في هذا الموضع حيث قال: يجوز أن يخلق الله

تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار، فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها، والضوء المشاهد فيها يجوز أن يخلقه الله تعالى في الجسم البارد، وغفل عن أن هذا ليس بموضع النزاع، لأن المتنازع فيه: أن الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه الإنسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فإن أصحابه يجوزون ذلك، فكيف يكون ما ذكره جوابا؟ " إنتهى "

قال الناصب خفضه الله

أقول: حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع القعقعة (١) إن الأشاعرة لا ينبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق الرؤية وعدم تحققها، و لعدم هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية، ونحن نبين لك حاصل كلام الأشاعرة في الرؤية لتعرف أن هذا الرجل مع فضيلته، (٢) قد أخذ سبل (٣) التعصب عين

بصيرته، فنقول: ذهب السوفسطائية إلى نفي حقائق الأشياء، فهم يقولون: إن حقيقة كل شئ ليست حقيقته، فالنار ليست بالنار، والماء ليس بالماء، و
يجوز أن يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء، وليس لشيئ حقيقة، فليزمهم أن تكون النار التي نشاهدها لا تكون نارا، بل ماءا و هواءا، أو غير ذلك، وهذا هو السفسطة، وينجر هذا إلى ارتفاع الثقة من المحسوسات وتبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة الأشياء وأما حاصل كلام الأشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل، فهو أن الأشياء الموجودة عندهم إنما تحصل وتوجد بإرادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الأشياء فإذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شئ واجبا عند حصول الأسباب الطبيعية، ولا يكون شئ مفقودا بحسب الوجوب عند فقدان الأسباب والشرائط، ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات: أن الأشياء تحصل عند وجود شرائطها (١)
وتنعدم عند انعدامها، فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب، فالشيئ الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود تلك الشرائط وانتفائه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة، وإن كان ذلك الشئ بالنسبة إلى القدرة غير واجب، لا في صورة التحقق لتحقق الشرائط ولا في الانتفاء لانتفائها، بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشئ وكذا تحقق ذلك الشئ مع انتفاء الشرائط إذ لم يلزم منه محال عقلي، وذلك بالنسبة إلى قدرة المبدء الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققها عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقدان الشرائط، كل ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق

بعض الموجودات بإيجاده عند وجود الأسباب الطبيعية دون انتفائها، فعدم تحقق الرؤية عند وجود الشرائط أو تحققها عند فقدان الشرائط محال عادة، لأنه جار على خلاف عادة الله وإن كان جائزا عقلا، إذا جعلنا قدرة الفاعل وإرادته، علة تامة لوجود الأشياء، هذا حاصل مذهب الأشاعرة، فيا معشر الأذكياء أين هذا من السفسطة؟!

وإذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما أورده هذا الرجل في هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات. وأما جواب الإمام الرازي: فهو واقع بإزاء الاستبعاد فإنهم يستبعدون أن الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا أن لا تحرق شيئا، فذكر الإمام (١) وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة، فيكون جوابه صحيحا والله أعلم بالصواب، وأما قوله (إن المتنازع فيه أن الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه الإنسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فإن أصحابه يجوزون ذلك) فنقول فيه: قد عرفت آنفا ما ذكرناه من معنى هذا التجويز، وأنه لا ينافي الاستحالة عادة، فهم لا يقولون: إن هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي (٢) كاجتماع الوجود والعدم، فيجوز أن تتعلق به القدرة الشاملة الإلهية، وتمنع

الحرارة من التأثير، ومن أنكر هذا فلينكر (١) كون النار بردا وسلاما على إبراهيم " إنتهى كلامه "

أقول: وحاصل ما ذكره في جل (٢) هذا الفصل يرجع إلى التشكيك في البديهي أو جعل النزاع لفظيا كما حققناه سابقا، ولنفصل الكلام في تزييف ما نسجه من المقدمات لئلا يظن بنا ظان أن اكتفاءنا بالاجمال للعجز عن إيضاح المقال، فنقول أولا: لا نسلم أن جميع السوفسطائية ذهبوا إلى نفي حقائق الأشياء فإن أفضل السوفسطائية وهم اللا أدرية (٣) على ما في المواقف، قائلون: بالتوقف في بطلان الحسيات لا بنفي حقائق الموجودات، وهم اللذون نسبوا إليهم جواز انقلاب الأواني في الدار أناسا فضلاء، وشبهوا مقالة الأشاعرة بمقالتهم، فما ذكره في بيان الفرق من أن السوفسطائية ذهبوا إلى نفي حقائق الأشياء ليس على إطلاقه نعم ذلك النفي منسوب إلى طائفة أخرى منهم يسمون بالعنادية، (٤) ولا يلزم من

عدم مناسبة قول الأشاعرة، لقول الفرقة الثانية، عدم مناسبته ومشابهته للسفسطة مطلقا، وبالجملة ما تكلفه في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والأشاعرة لا يدفع اشتراكهما في أصل السفسطة، لأن السوفسطائية على ما قرره ينفون كون أصل الحقائق من الأسباب والمسبباب موجودة، والأشاعرة ينفون
كون سببية تلك الأسباب ومسببية مسبباتها موجودة، فكلا النفيين نفي للموجود مخالف (١) لبديهة العقل كما لا يخفى، ثم لا يخفى ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية (من تجويزهم أن تكون حقيقة الماء حقيقة النار الخ) لأن هذا التجويز فرع القول بثبوت الحقيقة، والمفروض أنهم ينفون حقائق الأشياء تأمل (٢) [وأيضا] ذكر في شرح المواقف: أنه ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينحلون ما نسب إلى جماعة سموهم بالسوفسطائية، بل كل غالط سوفسطائي (٣) في موضع غلطه " إنتهى، " فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في قوله: وهل بلغ أحد من

السوفسطائية " الخ " على هذا المعنى؟ حتى لا يقع في الغلط. (وثانيا) إنما ذكره في بيان حاصل كلام الأشاعرة من أن الأشياء الموجودة عندهم إنما تحصل وتوجد بإرادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الأشياء " الخ " مدخول بأنه كلام متناقض لأن حصره للعلة التامة في القدرة آخرا مناف لقوله: إنما يحصل ويوجد بإرادة الفاعل المختار، بل ربما يشعر بعدم مدخلية ذات الفاعل في ذلك، وفيه ما فيه، مع أن في كون الباري تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور في علمي الحكمة والكلام، وحاصله أنه لو كان الواجب تعالى و قدرته القديمة علة تامة للحوادث لزم قدم الحادث أو حدوث الواجب تعالى، واستوضح ذلك في الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه، فليطالع ثمة، وباقي المقدمات من تجويز الأمور المخالفة لبديهة العقل والحس إعادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة، وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر. (وثالثا) أن ما ذكره في تأويل جواب الرازي غير منتهض على دفع الاستبعاد الذي قرره هذا الشارح، فإن الاستبعاد إنما وقع في تجويز عدم الاحساس بمس الجسم الحار حال حرارته لا مطلقا، كما يدل عليه تصويره للصورة التي استبعدها الخصم، وبما قررناه سابقا من عدم جدوى المعنى الذي ذكروه لتجويزهم، ما وقع فيه الاستبعاد، اندفع ما ذكره هيهنا بقوله: فقد عرفت آنفا ما ذكر من معنى هذا التجويز " الخ "، (ورابعا) أن ما ذكره، من أن من أنكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على إبراهيم عليه السلام، مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه من أنه لا يلزم من إنكار هذا إنكار الآية، لجواز أن تكون واقعة إبراهيم عليه السلام على طريقة: أن الله تعالى سلب الحرارة من النار، وما ذكره ثمة في جوابه من أن الظاهر من لفظة على في قوله تعالى: بردا وسلاما على إبراهيم أن النار مع اتصافها بالحرارة لم تؤثر في إبراهيم عليه السلام لا أنها صارت باردة، وإلا كان الأنسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود بإجماع المفسرين على

خلاف ما حكم بأنسبيته، وكيف يكون كذلك؟ مع ظهور أن الاكتفاء بقوله: بردا يوهم كون البرد المتعدي بعلى للمضرة، وما قال من أن هذا يعرفه الذوق الصحيح: إن أراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على أحد، فإن مذاقه الصفراوي المبتلى بمرارة عداوة أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، ربما يجد الأمر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا، وإن أراد به ذوق غيره، فعلى تقدير حجيته لا نسلم أنهم يجدون معنى الآية على حسب ما وجده كما أوضحناه، وهذا لم يكن مما يخفى على من به أدنى مسكة (١)، لكن ديدن المحجوج المبهوت دفع الواضح وإنكار المستقيم بدعوى الذوق والفهم السقيم شعر:

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

قال المصنف رفع الله درجته

البحث الخامس في أن الوجود ليس علة تامة في الرؤية: خالفت الأشاعرة كافة العقلاء هيهنا، وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة، فقالوا: إن الوجود علة تامة في كون الشئ مرئيا، فجوزوا رؤية كل شئ موجود (٢)، سواء كان في حيز أو لا وسواء كان مقابلا أو لا، فجوزوا إدراك الكيفيات النفسانية كالعلم و الإرادة والقدرة والشهوة واللذة، وغير النفسانية مما لا يناله البصر، كالروائح والطعوم والأصوات والحرارة والبرودة وغيرها (غير هما خ ل) من الكيفيات الملموسة، ولا شك في أن هذا مكابرة للضروريات، فإن كل عاقل يحكم بأن الطعم إنما يدرك

بالذوق لا بالبصر، والروائح إنما تدرك بالشم لا بالبصر، والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة إنما تدرك باللمس لا بالبصر، والصوت إنما يدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا (١) فإن فاقد البصر يدرك هذه الأعراض، ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله. وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك
وأن من شكك فيه فهو سوفسطائي (٢)، ومن أعجب الأشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا، وثبوت رؤية هذه الأعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر، وهل هذا إلا من تغفل قائله؟ " إنتهى "
قال الناصب خفضه الله
أقول: إعلم أن الشيخ أبا الحسن الأشعري (٣) استدل بالوجود على

إثبات جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر في المواقف وشرحه: (١) أنا

نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيره من الحركة والسكون والاجتماع

والافتراق، وهذا ظاهر، ونرى الجوهر أيضا، لأنا نرى الطول والعرض في الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر: من أنه مركب من الجواهر الفردة، فالطول مثلا إن قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون أكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة، هذا خلف، وإن قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين، وهو محال، فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم، فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض، وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما، وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم، و لولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض، والالزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز، ثم نقول: هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، لكن الحدوث عدمي لا يصلح للعلية فإذن العلة المشتركة، الوجود، فإنه مشترك بينهما وبين الواجب، فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية و هو المطلوب. ثم إن هذا الدليل يوجب أن تصح رؤية كل موجود كالأصوات و الروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل، والشيخ الأشعري يلتزم هذا ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية لشيئ تحقق الرؤية له، وأنا لا نرى هذه الأشياء التي ذكرناها بجري العادة من الله بذلك أي بعدم رؤيتها، فإن الله تعالى جرت عادته بعدم خلق رؤيتها فيها ولا يمتنع أن يخلق الله فينا رؤيتها، كما خلق رؤية غيرها، والخصوم يشد دون عليه الانكار ويقولون: هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية، ونحن نقول: ليس هذا الانكار إلا استبعادا ناشئا عما هو معتاد في الرؤية، والحقائق والأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما تحكم به العقول الخالصة من الأهواء وشوائب التقليدات. ثم من الواجب

في هذا المقام أن نذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبائع السليمة، فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها، ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا، وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة، و هذه الحالة المغايرة الزايدة ليست هي تأثر الحاسة فقط، كما حقق في موضعه، بل هي حالة أخرى يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة في إدراك المعقولات، وكما أن البصيرة في الإنسان تدرك الأشياء ومحلها القلب، كذلك البصر يدرك الأشياء ومحلها الحدقة في الإنسان، ويجوز عقلا أن تكون تلك الحالة تدرك الأشياء من غير شرط ومحل وإن كان يستحيل أن تدرك الأشياء إلا بالمقابلة و باقي الشروط عادة، فالتجويز عقلي والاستحالة عادية، كما ذكرنا مرارا فأين الاستبعاد إذا تأمله المصنف؟ ومآل هذا يرجع إلى كلام واحد قدمناه " إنتهى "
أقول: لا يخفى أن جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل الذي سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي، كما ذكره المصنف، فلا يلتفت إليه كما في سائر البديهيات على ما مر ثم إن الدليل الذي نسبه إلى شيخه الأشعري، قد بلغ من الاختلال والفساد إلى غاية لا يليق أن يسمى بالشبهة، وفيه سوى ما ذكر من النقض مفاسد أخرى مذكورة في كتب الأصحاب وغيرهم، حتى أن فخر الدين الرازي أورد عليه في كتاب الأربعين عدة من الأسؤلة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجئ كلامه بعينه عن قريب إن شاء الله تعالى، وأقبح من ذلك التزامه لازم النقض المذكور الذي لا يلتزمه إلا الأشعري الذي هو بمعزل عن الشعور، وما أشبه حال مدافعته مع الخصم الذي أوقعه في مضيق الالزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان أحدهما أقوى في القدرة من الآخر فيطرحه، فيدوس صدره حتى ينقطع نفسه، ثم لما سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه:، چگونه بود ماجراى تو با فلان؟، قال في الجواب: أو لگد

بر سينه من ميزد ومن نفس ميزدم، فليضحك قليلا وليبك كثيرا (١) وأما ما ذكره في دفع الاستبعاد، فقد مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور لا يقتضي أن الرؤية ليست بالإبصار حتى يدفع استبعاد ما جوزه الأشاعرة: من عدم رؤية المرئي مع شرائطها، بل هو إنما ذكر لتحقيق محل النزاع، وأنه لا نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي، ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين، أو اتصال الشعاع في الخارج من العين بالمرئي، وإنما محل النزاع (أنا إذا رأينا الشمس الخ) وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد (٢) للتجريد، فلا فائدة في ذكر ذلك إلا تكثير السواد، وتضييع المداد كما لا يخفى على من أمعن النظر وأجاد.

قال المصنف رفع الله درجته

البحث السادس في أن الادراك ليس بمعنى، والأشاعرة خالفت العقلاء في ذلك وذهبوا مذهبا غريبا عجيبا، لزمهم بواسطته إنكار الضروريات فإن العقلاء بأسرهم قالوا: إن صفة الادراك تصدر عن كون الواحد منا حيا لا آفة به، و الأشاعرة قالوا إن الادراك إنما يحصل بمعنى (لمعنى خ ل) حصل في المدرك فإن حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وإن فقدت جميع الشرائط، وإن لم يحصل لم يحصل الادراك وإن وجدت جميع الشرائط، وجوزوا بسبب ذلك إدراك المعدومات، لأن من شأن الادراك أن يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه، وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده، فإن الواحد منا

يدرك جميع الموجودات بإدراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق، وحينئذ يلزم تعلق، الادراك بالمعدوم، وبأن الشئ سيوجد، وبأن الشئ قد كان موجودا (١) وبأن يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع، لأنه لا فرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم، وكما أن العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري، كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح، (وأيضا) يلزم أن يكون الواحد منا رائيا مع الساتر العظيم البتة، ولا يرى الفيل الأعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير أن يكون المعنى قد وجد في الأول وانتفى في الثاني، وكان يصح منا أن نرى ذلك المعنى، لأنه موجود، وعندهم أن كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل، لأن رؤية المعنى إنما أيكون بمعنى آخر، وأي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب إلى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالأنف وسماعها بالأذن؟ وهل هذا إلا مجرد سفسطة وإنكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية في مقالتهم هذه المبالغة؟ " إنتهى "

قال الناصب خفضه الله

أقول: الظاهر أنه استعمل الادراك وأراد به الرؤية، وحاصل كلامه

أن الأشاعرة يقولون: إن الرؤية معنى يحصل في المدرك، ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط، وهذا ما قدمنا ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا الكلام ثم إن قوله: وجوزوا بسبب ذلك إدراك المعدومات لأن من شأن الادراك أن يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه، وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل

حال وجوده، استدلال باطل على مدعى مخترع له، فإن كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم، بل المدعى أنه يتعلق بكل موجود كما ذكر هو في الفصل السابق. وأما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الأشاعرة ولا يلزم من أقوالهم في الرؤية. ثم ما ذكره من أن العلم باستحالة رؤية الطعوم و الروائح ضروري مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم، فقد ذكرنا: أنه إن أراد بهذه، الاستحالة العقلية فممنوع، وإن أراد العادية فمسلم، والاستبعاد لا يقدح في الحقائق الثابتة بالبرهان، ثم ما ذكر من أنه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح منا أن نرى ذلك المعنى، لأنه موجود، وكل موجود يصح رؤيته و يتسلسل، لأن رؤية المعنى إنما تكون لمعنى آخر، فالجواب: أن العقل يجوز رؤية كل موجود وإن استحال عادة، فالرؤية إذا كانت موجودة به يصح أن يرى بنفسها لا برؤية أخرى، فانقطع التسلسل كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجودا، فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة. ثم ما ذكره من باقي التشنيعات والاستبعادات قد مر جوابه غير مرة ونزيد جوابه في هذه المرة بهذين البيتين: شعر

وذي سفه يواجهني بجهل * وأكره أن أكون له مجيبا

يزيد سفاهة وأزيد حلما * كعود زاده الاحراق طيبا

" إنتهى كلامه. "

أقول: لا يخفى أن كلام المصنف قدس سره صريح في هذا المبحث أيضا في استعمال الادراك في الأعم، وأصرح من الكل في التعميم للكل قوله في آخر هذا المبحث: وأي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب إلى جواز رؤية الطعم و الرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين، وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة " الخ " وأما ما قدمه من البيان فقد أتينا عليه سابقا بما يجري مجرى

العيان، وأما ما ذكره من أن كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم، بل المدعى أنه يتعلق بكل موجود كما ذكر هو في الفصل السابق وأما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الأشاعرة ولا يلزم من أقوالهم، فأقول وهنه ظاهر، لأن ما ذكره المصنف في الفصل السابق، هو أن الأشاعرة قالوا: إن الوجود علة في كون الشئ مرئيا، وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد: تصريح إمام الحرمين (١) لدفع بعض مفاسد الدليل المشهور المأخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا: بأن المراد بالعلة هيهنا ما يصح أن يكون متعلقا للرؤية المؤثر في الصحة على ما فهمه الأكثرون، ويلزم من ذلك رؤية المعدوم، لأنهم جعلوا الوجود بشهادة إمامهم متعلقا للرؤية، وهو أمر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما تقرر في محله.

إن قلت: يمكن أن يكون المراد بالوجود، الموجود، كما يشعر به كلام الشارح بناء على المسامحة المشهورة (٢) قلنا لا يفيد لأنه لا يخلو إما أن يراد من الوجود، مفهوم الموجود الكلي، فالكلام فيه كالكلام في الوجود، وأما أن يراد به ما صدق عليه الموجود، فهو ليس أمرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض، كما أخذ في الدليل المذكور ثم ما ذكره من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح (مردود) بما قدمناه أيضا، فتذكر ثم ما أجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من أن الرؤية إذا كانت موجودة تصح أن ترى بنفسها، تخصيص بارد من هذا الرجس المارد في القاعدة الكلية التي زعم أصحابه عقليتها في الرؤية. وأفسد منه ما ذكره:

من أن القوم دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية، فإنه فرية (١) بلا مرية، (٢) فإن القوم ذكروا: أن الوجود ليس بموجود في الخارج، وإلا لكان له وجود آخر موجود في الخارج أيضا، وتسلسلت الموجودات الخارجية، ولم يقولوا إن التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر وأما ما أنشده في دفع استبعادات المصنف قدس سره من البيتين، فهو معارض بعدة أبيات أنشأها أبو العلاء المعري (٣) في شأن أمثاله من القاصرين المجاهرين في طعن الكملة الماهرين شعر

إذا وصف الطائي (٤) بالبخل مادر (٥) * وعير قسا (٦) بالفهاهة بأقل (٧)

وقال السهى (١) للشمس أنت خفية * وقال الدجى (٢) للصبح لونك حائل (٣)
وطاولت الأرض السماء سفاهة * وفاخرت الشهب (٤) الحصى والجنادل (٥)
فيا موت زر إن الحياة ذميمة * ويا نفس جدي إن دهرك هازل (٦)

قال المصنف رفع الله درجته

المبحث السابع في أنه تعالى يستحيل أن يرى، خالفت الأشاعرة كافية العقلاء في هذه المسألة حيث حكموا: بأن الله تعالى مرئي للبشر، أما الفلاسفة والإمامية والمعتزلة فإنكارهم لرؤيته تعالى ظاهر، ولا شك فيه. وأما المشبهة و المجسمة فإنهم إنما جوزوا رؤيته تعالى، لأنه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بإمكان رؤيته، ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع رؤيته، فلهذا خالفت الأشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة أيضا، فإن الضرورة قاضية بأن ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل، فإنه لا يمكن رؤيته، ومن كابر في ذلك فقد أنكر الحكم الضروري، وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا، وخالفوا أيضا آيات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى، فإنه قال عز من قائل: لا تدركه الأبصار (٧) تمدح (٨) بذلك لأنه ذكره بين مدحين، فيكون مدحا، لقبح إدخال ما

لا يتعلق بالمدح بين مدحين، فإنه لا يحسن أن يقال: فلان عالم فاضل يأكل الخبز زاهد ورع، وإذا تمدح بنفي الأبصار له، كان ثبوته له نقصا، والنقص عليه تعالى محال، وقال تعالى في حق موسى عليه السلام: لن تراني (١)، و " لن " للنفي المؤبد، وإذا امتنعت الرؤية في حق موسى عليه السلام ففي حق غيره أولى، وقال الله تعالى: فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم (٢) ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولا يوصفوا بالظلم، وإذا كانت الضرورة قاضية بحكم ودل محكم القرآن أيضا عليه، فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والأشاعرة قالوا: بخلافه وأنكروا ما دلت الضرورة عليه، وما قاد القرآن إليه، ومن خالف الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظري والأخبار؟ وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير إلى أقواله وجعله إماما يقتدون به؟ وهل يكون أعمى قلبا ممن يعتقد ذلك؟ وأي ضرورة تقود الإنسان إلى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شئ من الكرامات، ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد إلى ما دلت الضرورة عليه، ونطقت به الآيات القرآنية؟ بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب و ارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه، ولو جاز ترك إرشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم إن أنصفوا (٣) لم نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات بل أوجب الله تعالى علينا إهداء (هداية ظ) العامة بقوله تعالى: ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (٤)، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضل فإنما

يضل عليها (١) " إنتهى ".
قال الناصب خفضه الله
أقول: ذكر في هذا المبحث خلاف الناس في رؤية الله تعالى وما اختص به الأشاعرة من إثباتها مخالفة للباقين، وذكر أنهم خالفوا الضرورة لأنه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم، فقد علمت أن الرؤية بالمعنى الذي ذكرناه ليست مختصة بالأجسام، ولا يشترط بشرط، لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل، وقد علمت أن الله تعالى ليس جسما، ولا في جهة، ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه، ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر، كما ورد في الأحاديث الصحيحة (٢)، وأن يحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية، فمن عبر عن الرؤية بما ذكرناه و جوز حصولها في حقه تعالى على الوجه المذكور، فأين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة؟ ثم إن ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى: لا تدركه الأبصار (٣)، فإن الادراك في لغة العرب هو الإحاطة، ألا ترى في قوله تعالى: قال أصحاب موسى إنا لمدركون (٤)، فلا شك أنه يريد به الإحاطة؟، وأما الادراك بالمعنى المرادف للعلم، فهو من اصطلاحات الحكماء، لا أن في كلام العرب يكون الادراك بمعنى العلم والاحساس، ولا شك أن الإحاطة به تعالى نقص، فيكون

نفيه مدحا، والرؤية التي نثبتها ليست إحاطة، ثم الاستدلال بجواب موسى، وهو قوله تعالى " لن تراني " لما سئل الرؤية و " لن " لنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى، ففي حق غيره من باب الأولى، فقد أجاب عنه الأشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد، بل هو للنفي المؤكد، وعندي أنه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب، ولكن التأييد المستفاد منه بحسب مدة الحياة، مثلا إذا قال أحد لغيره: لن أكلمك، فلا شك أنه يقصد التأبيد في زمان حياته، لا التأييد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة، وهذا معلوم في العرف، فالمراد " بلن تراني " نفي الرؤية في مدة الدنيا، وهذا لا ينافي رؤية موسى عليه السلام في الآخرة (١) وكذا في

قوله تعالى " ولن يتمنوه أبدا: " (٢) فإن المراد منه تأبيد نفي التمني مدة الحياة للعلم بأن اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة. ثم ما ذكره: من إعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال، فالجواب أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتا و عنادا، ولهذا نسبهم إلى الظلم، ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا أمرا ممتنعا، وهو أن يجعل لهم إلها فلما علمت أن العقل لا ينافي صحة رؤية الله تعالى، والنصوص لا تدل على نفيه، فقد تحققت أن ما ادعاه هذا الرجل من دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة،

ولولا أن الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المدعيات الصادقة الأشعرية
بل هو موضوع للرد على ما ذكر من القدح والطعن عليهم، لذكرنا من الدلائل
العقلية على صحة الرؤية، بل وقوعها، ما تحيرت فيه ألباب العقلاء لرزانتها (١)
ومكان رصانتها، ولكن لا شغل لنا في هذا الكتاب إلا كسر طامات ذلك الرجل
ومزخرفاته، وبالله التوفيق ثم اعلم أنه قد سنح لي بعد التأمل في مسألة الرؤية
أن المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية، وهذا شئ ما أظن سبقني فيه أحد من
علماء السلف، وذلك أن المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية من نفاة الرؤية
يذكرون في معنى الحديث المشهور، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: سترون ربكم
كما ترون
القمر ليلة البدر (٢)، أن المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه
النشأة الدنيوية، وسيحصل هذا الانكشاف في النشأة الثانية، والأشاعرة المثبتون
للرؤية ذكروا: أن المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي، ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط، ثم ذكر الشيخ الأشعري في إدراكات
الحواس

الخمس الظاهرة: إنها علم بمتعلقاتها فالإبصار الذي هو عبارة عن الادراك بالباصرة يكون علما بالمبصرات، وليست الرؤية إلا إدراكا بالباصرة، فعلى هذا تكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما، غاية الأمر أنه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة، فظهر اتفاق الفريقين على أن رؤية الله تعالى التي دلت عليها الأحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل، وبقي النزاع في محل حصولها، فكما يجوز أن يكون محل حصول هذه الانكشاف قلبا، فليجوز المجوز أن يكون محله عضوا آخر، هو البصر، فيرتفع النزاع بالكلية والله تعالى أعلم " إنتهى كلامه "
أقول: كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مموهة عاطلة، لا
يعود إلى طائل ولا يرجع إلى حاصل أما أولا فلما قد علمت من حال ما أحاله هيهنا على ما أسبقه بقوله (فقد علمت) وقد (١) علمت إذ قد سبق منا ما حاصله: أن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلا كالجسم أو حالا في المقابل كاللون، أو في حكم المقابل كالوجه في المرآة، والله تعالى ليس كذلك، وقد ذكرنا: أن الضرورة قاضية بذلك، ولهذا نبادر إلى تكذيب من أخبر بأنه رأى شيئا ليس كذلك، كما نكذب من أخبر بأنه رأى جسما غير متحرك ولا ساكن، وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء وأهل العدل من الإمامية والمعتزلة ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب وأصحابه، لأن لهم مدخلا عظيما في المكابرة وصناعة التمويه كما لا يخفى على العاقل النبيه، وأما ثانيا فلأن ما استدل به من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحة سنده، فإن راويه قيس (٢) بن أبي حازم، وقد اختل عقله في

آخر عمره، ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه، ولو سلم صحته فمن الجائز أن يكون المراد من الرؤية فيه، العلم التام كما في قوله تعالى ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل (١)، أو لم ير الإنسان أنا خلقناه (٢) ويكون معناه أنكم ستعلمون

ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك، والتشبيه المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى، ويؤيد إرادة ما ذكرناه: ما روي (١) في المشهور عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وقد سئل عنه هل
ترى ربك؟ فقال لا أعبد ربا لم أره قيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان، لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى إلى مفعولين، لأنا نقول: العلم قد يكون يقينيا وحينئذ لا يتعدى إلى المفعولين، ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون له مفعول ثان قد حذف؟ لدلالة سوق الكلام عليه، كما في قولة تعالى: ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا (٢) لهم، على قراءة من قرأ بالياء وأما ثالثا فلأن ما ذكره: من أن الادراك في لغة العرب هو الإحاطة، فلعله أخذ ذلك من كلام الشارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الأشاعرة عن استدلال أهل التنزيه بالآية المذكورة فإنهم على ما ذكره أجابوا: بأنا لا نسلم أن الادراك بالبصر هو الرؤية أو لازم لها، بل هو رؤية مخصوصة (٣) وهو أن يكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، و (إذ خ ل) حقيقته
النيل والوصول مأخوذا من أدركت فلانا إذا لحقته، ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصري، لإحاطة الغيم به، ولا يصح أدركه بصري وما رأيته " إنتهى " وفساده ظاهر، لأن تخصيص معنى الرؤية بذلك مما لا يوجد في كتب اللغة المعروفة، فيكون القول به على سبيل التشهي والعناد، ولأن كون حقيقة الادراك النيل

والوصول كما اعترفوا به لا يدل على أن الادراك بالبصر هو الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، ولأن أخذ ذلك من أدركت فلانا إذا لحقته، غير ظاهر، ولأنا لا نسلم صحة قوله: رأيت القمر وما أدركه بصري، فلا يثبت ما هو بصدده، على أنه معارض بأنهم يقولون: أدركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها،
وأما رابعا فلأن ما ذكره من أن نفي الإحاطة مدح له تعالى غير مسلم، لأن السماء وغيرها من الأجسام العظيمة تشاركه في أنه لا تحيط بها الأبصار " تأمل "
وما قال الرازي: من أنه إنما يحصل التمدح بنفي الرؤية إذا كانت الرؤية جائزة عليه، وكان تعالى قادرا على منع الإبصار عن ذلك، مدفوع بجريان ذلك في المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا وأما قياسه
لذلك على المدح بنفي الظلم والعبث فغير صحيح، لأن المدح هنا راجع إلى الفعل، وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه إلا مع القدرة عليه، ولهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك، بخلاف ما كان راجعا إلى الذات فإنه غير مقدور
وأما خامسا فلأنه إن أراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم أو الاحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك، فتوجه المنع عليه ظاهر، وإن أراد عدم تفسيرهم إياه بذلك وإن كان ذلك التفسير صادقا عليهما فلا يفيد، فإن أرباب اللغة (١) يضعون بعض الألفاظ لمفهومات كلية صادقة على أفرادها من غير تعقلهم لتفاصيل الأفراد عند الوضع، بل يكفي عندهم في كون تلك الأفراد أفرادا لبعض المفهومات كونها بحيث يصح أن يحكم عليها بذلك، وهذا حاصل فيما نحن فيه، وارتكاب التجوز في وصول العلم إلى المعلوم والاحساس إلى المحسوس، والرؤية إلى المرئي مطلقا (٢) مشترك، وأما سادسا فلأن ما ذكره: من جواب الأشاعرة

عن استدلال أهل العدل بقوله تعالى: لن تراني من أن كلمة " لن " للنفي المؤكد دون المؤيد مردود، بأن الحمل على التأكيد مجاز بدليل سبق الذهن عند إطلاق هذه اللفظة إلى التأييد، وأيضا الآية دالة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقا، فلا بد لجوازها أو وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص، ولا مخصص وما توهم من تخصيصه بقوله تعالى: وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (١)، مدفوع بأن النظر ليس بمعنى الرؤية فقط، بدليل أنه يثبت عند انتفائها، فيقال: نظرت إلى الهلال فلم أره وتثبت الرؤية عند انتفاء النظر، فيقال في الله تعالى: راء ولا يقال ناظر، وتعقب الرؤية بالنظر فيقال: نظرت فرأيت، ويجعل وصلة للرؤية فيقال: انظر لعلك ترى، ويجعل غاية في الرؤية، فيقال: ما زلت أنظر حتى رأيت وما قيل: من أن النظر إذا قارن (بإلى) أفاد الرؤية منقوض، بقوله تعالى: وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون (٢) إلى غير ذلك من الآيات والأشعار المنقولة في هذا المقام من كتب أصحابنا الأعلام في علم الكلام، على أن نفي الادراك في الآية على الاطلاق ينصرف إلى عموم الأوقات في المستقبل، فيؤدي إلى تأييد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة النافية عند من ينكر التأييد فيها ثم إن تأييد لن ثابت بالنقل (٣) فالمنع في مقابله كما ترى، نعم إذا دل الدليل على إرادة خلاف الأصل كما في قوله تعالى: لن أبرح الأرض حتى يأذن لي (٤)، وجب العدول، و الحمل على النفي المؤكد (٥) في ذلك الموضع لنوع من المبالغة، فاندفع استدلال

بعض شارحي الكافية على نفي كون " لن " للتأبيد بالآية المذكورة (١) وأما سابعا فلأن ما ذكره من عند نفسه مدخول بأنه لو سلم أن العرف يفهم من كلمة " لن " التأبيد في مدة الحياة فإنما يسلم فهم ذلك إذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب له قابلا للفناء، ولا نسلم أنه يفهم ذلك إذا كان المتكلم بها حيا أبديا باقيا سرمديا كما فيما نحن فيه (فتدبر). وأما ثامنا فلأن ما ذكره من أن
المراد من قوله تعالى: ولن يتمنوه أبدا تأبيد نفي التمني في مدة الحياة للعم بأن اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة، ففيه ما لا يخفى على معاشر العقلاء من أن أحدا لا يتمنى الموت عن صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصا في الآخرة التي يعلم كل أحد أن الحياة فيها أبدية، نعم يتمنون التخلص عن
العذاب بأن يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه، ويعطيهم الحياة أبدا كسائر
عبادة المؤمنين، أما أنهم يتمنونه عن صميم القلب فلا، كما يشهد به وجدان غير المعاند، وقد قيل في تفسير قوله تعالى: ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا (٢)، وفي موضع من الكشاف تصريح به، ولو سلم فنقول نظم الآية ظاهر في التأبيد، و لما تحقق أنهم يتمنونه في الآخرة علم بهذه القرينة: أن المراد التأبيد بالنسبة إلى أوقات الدنيا، فمنع كون " لن " للتأبيد مطلقا والتنظير بهذه الآية (٣) محل نظر وأما تاسعا فلأن ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى أمر الرؤية، ففساده ظاهر، أما أولا فلأن كل منصف لا ينكر أن العقاب والعتاب

في كلتا الآيتين لطلبهم الرؤية وامتناعها كما يظهر من التأمل في قوله تعالى: فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو ظالم فإنها لو كانت ممكنة لما عذبهم الله تعالى بإيقاع الصاعقة عليهم حين طلبها، إذ نعلم بالضرورة أن الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علقوا إيمانهم على أمر ممكن وطلبوه واعترفوا بأن يؤمنوا بعد وقوعه، كما يدل عليه قوله تعالى: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم إمكانها على وجه ملائم، كما قيل في قوله تعالى: وأما السائل فلا تنهر (١) وقال النبي العربي صلى الله عليه وآله أغنوهم

عن مسألتهم ولو بصقرة (٢) تمرة، فعلى هذا ظهر: أن حمل ذلك على تعنتهم و عنادهم تعنت وعناد، إذ لا يعقل تعذيب جماعة علقوا إيمانهم على أمر ممكن ولو في الآخرة، وطلبوا الهداية عن نبيهم لكونهم متعنتين باعتبار شئ آخر، ولعلهم

فهموا التعنت من اقتراح دليل زايد يدل على صدق المدعى بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيشابوري (٣) في تفسيره، وفيه أن اقتراح دليل زايد سيما إذا كان الدليل

الأول نقليا والزايد دليلا عقليا ليتوافق النقل والعقل ويحصل الاطمينان التام
لا يدل على التعنت، ولا يوجب العقاب والعتاب، كيف؟ وقد أتى شيخ الأنبياء
إبراهيم عليه السلام بمثل ذلك: حيث اقترح إرائة إحياء الموتى لاطمينان قلبه كما أخبر عنه
في القرآن مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الأدلة، حتى أنه لما خاطبه تعالى
بقوله: أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، (١) أي بتعاضد الأدلة،
وأما ما قيل (٢): من أن قولهم لن نؤمن لك، يدل على لجاجهم، وأنه بعد ما
رد موسى عليه السلام الرؤية لجوا وقالوا: لن نؤمن لك، إذ لا يقال ابتداءا: لن يقوم، بل
يقال: لا يقوم، فإذا خولف يقال لتأكيد الرد: لن يقوم " إنتهى "، فأقول سقوط
ظاهر، لأن وقوع الرد عليهم من موسى عليه السلام قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب ولم
يذكره أحد من المفسرين في شأن نزول هذه الآية، وما ذكره من دلالة كلمة لن
على ذلك، لأنه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو مقدمة كاذبة افتراها على أهل اللسان،
وكم لها نظير في فصيح الكلام، بل الوجه في إيراد كلمة (لن) هيهنا هو أنهم لما
سألوا موسى عليه السلام أولا أن يكلمهم الله تعالى وأجاب الله تعالى سؤالهم فتشرفوا بلذة
استماع كلامه، ازداد طمعهم وحرصهم [جرهم خ ل] إلى طلب ما هو أكبر وألذ، كما
ورد في المشهور، أن من كرم المولى سوء أدب غلمانه فلغاية الاهتمام في تحصيل
ذلك المطلوب زادوا في الابرام وأدرجوا كلمة لن في الكلام، وأما ثانيا فلأن

قوله: ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك (الخ) يدل على أن موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه (١) كما يدل عليه ما روي في شأن النزول وسياق قوله تعالى: إذ قلتم يا موسى لن نؤمن يلك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم
الصاعقة وأنتم تنظرون، مع قوله أتهلكنا بما فعل السفهاء (٢) منا كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام وأما عاشرا، فلأن ما أتى به من إظهار القدرة على إقامة الدلائل الرزينة والرصينة العقلية على صحة الرؤية ففيه إزراء (٣) بجلالة قدر شيخه الأشعري وسائر مشايخه حيث لم يقدروا مع كثرتهم في مدة ثمانمأة سنة على إقامة دليل عقلي إقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من توارد سهام الاعتراض عليه كبيت الزنبور، بل في ذلك إهانة عظيمة لإمامه فخر الدين الرازي لما سنذكره: من أنه هرب (٤) عن هذا المضمار، و ارتكب عار الفرار، فظهر أن ما ذكره من التصلف (٥) زيادة نغمة (٦) منه على

طنبور طامات شيخه الأشعري لا كسرا لما سماه طاماتا من كلام غيره وأما الحادي عشر، فلأن ما سنح له بعد التأمل في مسألة الرؤية من جعل النزاع لفظيا وظن أنه لم يسبقه أحد من علماء السلف، ففيه أنه من بعض الظن، (١) لأن إمامه فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني (٢) قد سبقاه في ذلك، لكنه رجوع صريح وهرب فضيح من غير عذر يفي بإصلاح قباحته، ويدفع لوث لوم الفرار عن ساحته، فإن جعل النزاع المشهور الممتد بين الجمهور على مر الدهور لفظيا بأمثال التكلفات التي ارتكبوها كما ترى، مع أن بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر، لظهور أن ما فرعه على ما نسجه بقوله: فعلى هذا تكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غير متفرع على ما نقله عن الإمامية في معنى الحديث المشهور كيف؟ وقد نقلنا سابقا عن المصنف في كتاب نهج المسترشدين: أنهم جعلوا الاحساس

بأقسامه مقابلا للعلم والاعتقاد، وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعيد ذلك من اتفاق الفريقين: على أن رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل، واتضح أن ما تكلفه من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين، فالأولى به أن يتركه في مخلات (٣) حماقاته، أو يخص نفعه بأعقابه وأهل موالاته، وما أشبه تكلفه هذا بما يحكى: أنه قد سمع بعض الأكارين (٤) والبقارين (٥) أن العنبر

خثى (١) البقر البحري، فتشاوروا في ذلك، وأسروا النجوى مع الرئيس، فأجمعوا عن آخرهم على أن لنا ثيرانا (٢) فنصنع حوضا عظيما، وندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنتطيب به ونهديه إلى الأصحاب والأحباب، ونبيع ما فضل من ذلك ونصرفه في حوائجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الأعمال الشاقة والحركات العنيفة، ونخلص بذلك الشغل عن الإخراجات والحراجات والمطالبات الديوانية، فجزموا على هذا الرأي وصنعوا حوضا عظيما وأجروا فيه الماء وأدخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع، فلما راثت الثيران أخذوا من خثاها و استطابوه، لأن لخثاء البقر في ذلك الوقت رائحة غير منكرة، فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه إلى العطار ليبيعوا منه، فلما رآه العطار قال هذا عنبر زكي الرائحة لا يوجد مثله في خزانة السلاطين، فاحفظوه لنفسكم و لأحبابكم وما فضل منكم فادخروه لأعقابكم، فإنه علق (٣) نفيس لا يعرف قدره إلا بصير كامل خبير عاقل مثلكم، وأنى لكم الأمثال؟!، ثم لا يذهب عليك أن الذي ألجأ فخر الدين الرازي وما تأخر عنه إلى أن جعلوا النزاع لفظيا، هو العجز عن إتمام الدليل العقلي على إمكان الرؤية حتى أن الرازي فضح نفسه في كتاب الأربعين، فقال بعد ذكر دليل الأشاعرة وذكر الأسؤلة والإيرادات الكثيرة عليه: إعلم أن (٤) الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة هذا الذي أوردناه،

وأوردنا هذه الأسئلة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها، إذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي (١) وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية، بل نتمسك في المسألة بظواهر القرآن و الأحاديث، فإن أراد الخصم تأويل هذه الدلايل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تأويل الظواهر " أنهى كلامه "، وقال في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي للأشاعرة بما
أمكنه: فالأولى ما قد قيل: من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية هذا كلامه ونحن نقول: ليس لهذا الرجل المتسمى بالإمام ولا للسيد المحقق الشريف الهمام، مع علو شأنهما وشهرة مكانهما بين الأنام إيثار هذا الطريق وإثبات صحة رؤية الله تعالى وإمكانه بالظواهر، إذ لا يمكن التمسك بالظواهر النقلية إلا بعد إثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي وإلا وجب التأويل كما في سائر آيات التجسم، وقد اعترف بذلك شارح المقاصد (٢) حيث قال: ولم

يقتصر الأصحاب على أدلة الوقوع مع أنها تفيد الامكان أيضا لأنها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب، فاحتاجوا إلى إثبات الامكان أولا والوقوع ثانيا، ولم يكتفوا بما يقال: إن الأصل في الشئ سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يذر عنه الضرورة أو البرهان (١)، لأن هذا إنما يحسن في مقام النظر و الاستدلال دون المناظرة والاحتجاج " إنتهى كلامه "، وقد صرح بمثله تلميذه الخيالي (٢)
في بحث المعاد من حاشية شرح العقائد، وقال الغزالي (٣) في رسالته المشهورة

الكافلة لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى: فإذا سويته ونفخت فيه من روحي (١) (الآية)، أن أمر الظاهر هين، فإن تأويلها ممكن، والبرهان القاطع لا يدرء بالظاهر، بل يسلط على تأويل الظاهر كما في الظواهر التشبيهية (ظواهر التشبيه خ ل) في حق الله تعالى " إنتهى " هذا. والحق أن الحق سبحانه وتعالى لا يرى، فإنه بالمنظر الأعلى (٢)، إذ لا يخفى على أحد أن نور الشمس يكاد أن يذهب بالأبصار، فكيف يقدر الإنسان على مشاهدة نور الأنوار الذي نسبة نور الشمس إليه كنسبة نور الذرة إليها، بل أقل منه؟ وأنت خبير بأن الهواء لا يرى، وكذا السماء للطافتهما، والظاهر أن الله تعالى ألطف (٣) الأشياء، ولذلك يقول جل جلاله في مقام التمدح: لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير فظهر أن كونه مرئيا نقص بالنسبة إليه تعالى، كيف لا؟ وقد عرفت مما مر أن الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر أو الغائب مشروط بأمور ثمانية، ومن الشروط، المقابلة أو ما في حكمها والجهة، وهذان الأمران من اللوازم المساوية لأخس الممكنات أي السفليات الحسية الكثيفة، لأنك علمت: أن اللطافة المفرطة مانعة عنها، وكذا النور المفرط، وهو الله سبحانه مستور بحجب الأنوار ومحجوب بسرادقات الجلال والجمال، فكيف تدركه عيون خفافيش الجهال؟! تعالى الله عما يقول الظالمون علو كبيرا، وقال جل جلاله: فلما تجلى ربه للجبل

جعله دكا وخر موسى صعقا، فلما أفاق قال سبحانك إني تبت إليك وأنا
أول المؤمنين (١)، والظاهر أن تسبيحه عليه السلام في هذا المقام تنزيهه عن مشابهة
الأعراض والأجسام وتبرئة لسؤال الرؤية، ولهذا قالوا: إنما أخذتهم الصاعقة
لذنوبهم بسؤال الرؤية، وقد يخطر بالبال أنه لولا كرامة نبينا صلى الله عليه وآله في أنه تعالى
رفع عن أمته المسخ (٢) وبعض العقوبات الفضيحة، لنزلت عليهم أيضا صاعقة من
السماء، وإنما أطنبنا في هذا المقام لكونه مزلة لأقدام الخصام وبالله التوفيق
في نيل المطلوب وإصابة المرام.

قال المصنف رفع الله درجته

المسألة الثانية في النظر وفيه مباحث الأول أن النظر الصحيح يستلزم العلم،
الضرورة قاضية بأن كل من عرف أن الواحد نصف الاثنين وأن الاثنين نصف
الأربعة، فإنه يعلم أن الواحد نصف نصف الأربعة، وهذا الحكم لا يمكن الشك
فيه، ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين، وأنه لا يحصل من تينك المقدمتين
السابقتين أن العالم حادث، ولا أن النفس جوهر، وأن الحاصل أولا أولى من
حصول هذين، وخالفت الأشاعرة كافة العقلاء في ذلك، فلم يوجبوا حصول العلم
عند حصول المقدمتين، وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا يمكن أن
يحصل وأن لا يحصل، ولا فرق بين حصول العلم بأن الواحد نصف نصف الأربعة
عقيب قولنا: الواحد نصف الاثنين، والاثنان نصف الأربعة، وبين حصول العلم بأن
العالم محدث أو إن النفس جوهر، أو إن الإنسان حيوان أو إن العدل حسن،
عقيب قولنا: الواحد نصف الاثنين، والاثنان نصف الأربعة، وأي عاقل يرضى لنفسه

اعتقاد أن من علم أن الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الأربعة، يحصل له علم أن العالم محدث، وأن من علم أن العالم متغير، وأن كل متغير محدث، يحصل له العلم بأن الواحد نصف نصف الأربعة؟، وأن زيدا يأكل ولا يحصل له العلم بأن العالم محدث وهل هذا إلا عين السفسطة " إنتهى. "

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الشيخ أبي الحسن (١) الأشعري أن حصول العلم الذي

هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة، وإنما ذهب إلى ذلك بناءا على أن جميع المكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداءا، أي بلا واسطة، وعلى أنه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شئ منها، ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري، بل الكل واقعة بقدرته واختياره تعالى، فله أن يوجد المماسة بدون الاحراق، وأن يوجد الاحراق بدون المماسة، وكذا الحال في سائر الأفعال، وإذا تكرر صدور الفعل منه

وكان دائما أو أكثريا، يقال: إنه فعله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو خارق العادة أو نادر، ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر، ولا مؤثر إلا الله، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه، ولا عليه، وهو دائم أو أكثري فيكون عاديا، هذا مذهب الأشاعرة في هذه المسألة، وقد بينا فيما سبق، أن المراد من العادة ماذا؟ فالخصم إما أن يقول: إن استلزام النظر الصحيح

للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل، لإمكان عدم التفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا، فلا يكون التخلف محالا عقلا، وإن أراد الوجوب عادة بمعنى استحالة التخلف عادة وإن جاز عقلا، فهذا عين مذهب الأشاعرة كما بينا وأما قوله: إن الأشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا، فافتراء محض، لأن من قال: بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده، لم يكن قائلا بكون اتفاقيا، كما صوره هو في الأمثلة على شاكلة طاماته وترهاته وكأنه لم يفرق بين اللزوم العادي وكون الشئ اتفاقيا (١) أو يفرق ولكن يتعامى ليتيسر له التشنيع والتنفير والله " إنتهى. "

أقول: فيه نظر ظاهر، أما أولا فلأن ما فرعه على كونه تعالى قادرا مختارا من عدم وجوب صدور شئ، ولا وجوب شئ عليه مردود، بأنه لا يلزم من كون الشئ قادرا مختارا أن لا يجب عليه شئ كما قالوا: إن الوجوب بالاختيار عين الاختيار، فإنهم قالوا: إنه يجب صدور الأشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه و يمتنع عدم صدورها مع أنه لا ينافي الاختيار، وأما ثانيا فلأن ما ذكره: من أن الخصم إما أن يقول: كذا، وإما أن يريد: كذا، مدفوع بأن الخصم لا يقول و لا يريد شيئا من ذلك، بل يدعي البداهة هنالك مع تجشم الأشعري تلفيق ألف ترديد وتشكيك مثل ذلك، ويقول: إن بديهة العقل حاكمة بأن تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا، والمنكر مكابر لا يستحق الجواب، وقد سبق ما يوضح هذا في أوائل الكتاب، وأما ثالثا فلأن ما ذكره من أن نسبة الأشاعرة إلى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض

غلط محض، (١) وما ذكره في بيان ذلك تلبيس بحت (٢) فإن القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم أحد الطرفين للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله، واللزوم العادي ليس من العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا، بل قد اعترف هذا الناصب هيهنا في بيان مذهب شيخه: بأنه لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، فتكون مصاحبة أمرين عادة مساوقة لوقوعهما اتفاقا، كما أشار إليه المصنف قدس سره، بل إطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل إطلاقه على اللزوم العرفي الذي اعتبره أهل العربية في الدلالة الالتزامية، ومن القضايا الاتفاقية أن هذا الناصب حاول ببيان الفرق رفع التشنيع عن أصحابه، فانعكست القضية، بل زيدت نغمة في طنبور (٣) البلية زادهم الله مرضا، وجعلهم لسهام البلايا غرضا (٤) بحق النبي الأمين وعترته المعصومين.

قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الثاني في أن النظر واجب بالعقل، ألحق أن مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وإن كان السمع (٥) قد دل عليه أيضا بقوله تعالى، قل انظروا، (٦)

وقال الأشاعرة: قولا يلزم منه انقطاع حجج الأنبياء، وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم، مع أن الله تعالى قال: لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل (١)، فقالوا: إنه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شئ البتة، فيلزمهم إفحام الأنبياء واندحاض (٢) حجتهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا جاء إلى المكلف

فأمر بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك عليه إلا بعد العلم بصدقه، إذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه، ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده ما لم تنضم إليه مقدمات، منها أن هذه المعجزة من عند الله تعالى فعله لغرض التصديق، ومنها أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق، لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا، فللمكلف أن يقول: لا أعرف صدقك إلا بالنظر والنظر لا أفعله إلا إذا وجب على وعرفت وجوبه، ولا أعرف وجوبه إلا بقولك، وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك، فتنقطع حجة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يبقى له

جواب يخلص به، فتنتفي فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد إلى أقوالهم و يكون المخالف لهم معذورا، وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه، فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدي مذهبه إلى الكفر؟ وإنما قلنا: بوجوب النظر لأنه دافع للخوف، ودفع الخوف واجب بالضرورة " إنتهى "

قال الناصب خفضه الله

أقول: إعلم أن النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع، والاختلاف في طريق ثبوته، فعند الأشاعرة طريق ثبوته السمع، لقوله تعالى: انظروا، و لأن معرفة الله واجبة إجماعا، وهي لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب المطلق

إلا به فهو واجب، ومدرك هذا الوجوب هو السمع كما سنحقق بعد هذا، وأما أ المعتزلة ومن تبعهم من الإمامية فهم أيضا يقولون: بوجوب النظر، لكن يجعلون مدركه العقل لا السمع، ويعترضون على الأشاعرة بأنه لو لم يجب النظر إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة، كما ذكره من الدليل، والجواب من وجهين: الأول النقض، وهو أن ما ذكرتم من إفحام الأنبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا، والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم، فما هو جوابكم فهو جوابنا، وإنما كان مشتركا إذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا، بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة إلى أنظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وأنها لا تتم إلا بالنظر، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيقول المكلف حينئذ: لا أنظر أصلا ما ليم يجب ولا يجب ما لم أنظر، فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال إنه يمكن أن يكون وجوب النظر فطري القياس، فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف، ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة، فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا إلى تنبيه على طرفيه، (١) لأنا نقول: كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الأنظار باطل وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر فللمكلف أن لا يستمع إليه وإلى كلامه الذي أراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر أو الاستماع، إذ لم يثبت بعد وجوب الشئ أصلا، فلا يمكن الدعوة وإثبات النبوة، وهو المراد بالإفحام،

والجواب الثاني الحل: وهو أن يقال: النبي له أن يقول إذا قال المكلف:

لا أعرف صدقك إلا بالنظر، والنظر لا أفعله إلا إذا وجب على وعرفت وجوبه، إن الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الأمر، ولكن لا يلزم أن تعرف ذلك الوجوب، فإن قال: الوجوب موقوف على علمي به، قلنا: لا يتوقف، إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور، فليس الوجوب في نفس الأمر موقوفا على العلم بالوجوب، (١) فإن قال: ما لم أعرف الوجوب لم أنظر، قلنا: ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم تنظر؟ فإن قال: أريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به إثما وفعله ثوابا، قلنا: فقد أثبت الشرع حيث قلت بالثواب، وإلا فبطل قولك: ووجوبه لا أعرف إلا بقولك،
فاندفع الافحام وإن قال: أردت بالوجوب ما يكون ترك الواجب قبيحا
لا يستحسنه العقلا، ويترتب عليه المفسدة، فيرجع إلى استحسان العقل، قلنا: فأنت تعرف هذا الوجوب إذا راجعت العقلاء وتأملت فيه بعقلك، فإن كل عاقل يعرف أن ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة، فبطل قوله: لم أنظر ما لم أعرف الوجوب واندفع الافحام، لا يقال: هذا الوجه الثاني هو عين القول: بالحسن والقبح العقليين، وليس هذا مذهب الأشاعرة، بل هذا إذعان لمذهب المعتزلة ومن تابعهم، لأنا نقول: ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما المنازعة أصلا، لأن الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح (٢) والثواب والذم و

العقاب هو محل النزاع، فهو عند الأشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي، وأما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق، وهذا من ذلك الباب، وسنبين لك حقيقة هذا المبحث في فصل الحسن والقبح إن شاء الله. ثم اعلم أنا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الأنبياء مسلكا لم يسلكه قبلنا أحد من السلف، وأكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام كما هو ظاهر على من يراجع كلامهم والله أعلم إذا عرفت هذا علمت أن الافحام ندفع على تقدير القول: بالوجوب الشرعي في هذا المبحث، فأين الانجرار إلى الكفر والالحاد؟، ثم من غرائب طامات هذا الرجل أنه أورد شبهة على كلام الأشاعرة، وهي مندفعة بأدنى تأمل، ثم رتب عليه التكفير والتفسيق، وهذا غاية الجهل والتعصب، وهو رجل يريد ترويج طاماته ليعتقده القلندرية (١)

والأوباش (١) ورعاع (٢) الجهلة من الرفضة والمبتدعة " إنتهى كلامه ".
أقول: فيه نظر، أما أولا فلأن ما ذكره في دفع الايراد عن النقض
مردود، بأن للعدلي (٣) أن يقول: نحن نعلم بالبديهة أن النظر يزيل الخوف
مع قطع النظر عن تلك المقدمات، ودفع الخوف واجب، فينتقل الذهن بهما إلى
وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما
فإنا نعلم أنه إذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة، فقال أنا نبي الله وعندي
خوارق شاهدة على دعواي، فمن له عقل وفهم يحصل له خوف، ودفع الخوف

واجب (١) بالضرورة كما ذكره المصنف، وأيضا ما ذكره من أنه على تقدير صحة كونه فطري القياس للمكلف أن لا يستمع إليه، غير مسموع، إذ ليس له أن لا يستمع إليه إذا كان وجوبه عقليا، فإن إلزام العقل له حينئذ لا يقتضي الاستماع عن النبي بل عن العقل، وليس له أن لا يستمع من العقل، لوجود مقدمات عقلية فطرية مثبتة له أنه يجب سماعه قفاءا (٢) عليه، والحاصل أنه إذا كان شرعيا فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع، فللمكلف أن يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش (٣)، وإذا كان عقليا فالكل بعد العقل وهو ثابت له، فهو ينقش النقوش قفاءا عليه، وما له محيص عنه وعن حكمه، وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع وأحكامه، فلا يكون الالزام مشتركا، على أنه يمكن أن يقال في دفع النقض عن أهل العدل بناءا على أصلهم و هو وجوب اللطف على الله تعالى: إنه يجب عليه تعالى إرائتهم المعجزة فلا يلزم الافحام، وأيضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه إليه النقض، بأن يقال:
لو كان الحسن والقبح عقليين أمكن أن يتحقق الالزام في بعض من الأوقات بالنسبة إلى من حصل تلك المقدمات، وعرف بها عقلا أن النظر في المعجزة واجب سواء كانت تلك المقدمات ظاهرة أو خفية، أو بالنسبة إلى من يلقى النبي إليه تلك المقدمات الموصلة إلى وجوب النظر، وبواسطة تلك المقدمات حصل له العلم بوجوب النظر، وأما لو كانا شرعيين فلا يمكن أن يتحقق الالزام، لأنه لا وسيلة حينئذ إلى معرفة

وجوب النظر إلا قول النبي وإخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة وجوب النظر الموقوفة (١) على قوله، والحاصل أنهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة إلزام النبي للمكلف بالنظر في بعض من الأوقاف، وكفى به محذورا، وأما ثانيا فلأن ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الأمر إن أراد بنفس الأمر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فسروه به فهو راجع إلى الحسن والقبح العقليين، وإن أراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه: أن نفس الأمر بهذا المعنى مما لا يطلع عليه إلا المعصومون فثبوت الوجوب في نفس الأمر لا يدفع الافحام، وإنما يدفع بإثبات الوجوب على المكلفين، والحاصل أنه لا نزاع لأحد في أن تحقق الوجوب بحسب نفس الأمر بهذا المعنى لا يتوقف (٢) على العلم بالوجوب، وإنما النزاع في أن وجوب الامتثال لقول النبي حين أمر المكلف بالنظر في المعجزة إنما يثبت إذا ثبت حجية قوله، وهي لا تثبت عقلا على ذلك التقدير، فيكون بالسمع، فمتى لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب، والسمع إنما يثبت بالنظر، فله أن لا ينظر ولم يأثم، لأنه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه، كما إذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نأت به لم نأثم، فيلزم الافحام بخلاف ما إذا ثبت الوجوب العقلي، فإنه إذا قال: انظر ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن

العقلي الحاكم بحسن التكليف، ومن المكلف به ما لا يستقل العقل للاهتداء إلى دركه، فيجب الرجوع في مثله إلى المؤيد من عند الله تعالى، وأما ثالثا، فلأن ما خص به في هذا المقام من إفاداته المضحكة الباطلة مردود من وجوه: أما أولا فلأنه لا يلزم من قول المكلف: أريد بالوجوب الذي ألزمتك إثباته على ما يكون ترك الواجب به إثما وفعله ثوابا إثباته للشرع وإذعانه به، إذ يكفي في إلزامه للنبي سماعه تلك العبارات من أهل الشرع قديما أو حديثا من غير إذعانه [خ ل إذعان] له بحقائقها، وأما ثانيا، فلأن قوله: فإن كل عاقل يعرف أن ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة " الخ "، مدخول بأن مجرد العلم بنحو من القبيح [خ ل القبح] لا يوجب إقدام المكلف إلى الفعل الحسن أو امتناعه عن الفعل القبيح، بل الداعي له إلى ذلك إنما يكون كون الفعل حسنا أو قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه أي كونه مستحقا للثواب، أو العقاب، أو جديرا بالذم من الله تعالى أو المدح منه، فإن المعاني الأخر التي لا نزاع في عقليتها لا تؤدي بمفهومها إلى خوف المكلف من مؤاخذة في العاجل أو الآجل حتى وجب له الاقدام إلى الفعل أو الاحجام (١) عنه، فإن كثيرا ممن يعتقد الخير والشر وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل، ولا يستحل فعل القبيح وترك الحسن، ربما يخل بالواجب لتورطه في الشهوات، فكيف بالمكلف الذي نشأ في أيام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك؟ لظهور أن مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال أو نقص أو مشتملا على مصلحة أو مفسدة من غير توقع خوف عاجلا أو آجلا لا يوجب له ذلك، نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب دون ما يعتبر من ذلك في مجاري العادات، لحصل الخوف، لكن إذا فسر

المصلحة والمفسدة بذلك يرجع إلى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى وأما ثالثا فلأن قوله: قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذين وقع فيهما المنازعة، مدفوع بما أشرنا إليه: من أن إدراك حسن شئ أو قبحه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا أو قبيحا عند الله مستحقا للثواب أو العقاب منه، فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل أو الترك، وإنما الموجب له علمه بأنه حسن أو قبيح عند الله، ومستلزم لنيل الثواب أو العقاب، وبما حققناه وقررناه ظهر أن ما سلكه في دفع لزوم الافحام إنما هو مسلك الشيطان، وحقيق بأن يضحك منه الصبيان، وأن انجرار أصحابه إلى الكفر والالحاد متوجه، والتعبير عن كلام المصنف بالطامات غير متجه، وإنما الطامات ما ذكره هو: من المقدمات السخيفة والكلمات التي هي أوهن من استحسان أبي حنيفة، فموه بها العذب الفرات بالملح الأجاج (١)، و توقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج، ولعمري (٢) لا يروج ذلك المزيف المردود إلا على أهل نحلته الذين هم أشد غباوة من كوادن (٣) اليهود وأكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود.

قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الثالث في أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل،

الحق أن وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وإن كان السمع قد دل عليه، لقوله تعالى: فأعلم أنه لا إله إلا الله (٤)، لأن شكر النعمة واجب

بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب أن نشكر فاعلها، وإنما يحصل بمعرفته، ولأن معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة، وقالت الأشعرية: إن معرفة الله تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل، فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة وبطلانه، لأن معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب، فإن من لا نعرفه بشئ من الاعتبارات البتة نعلم بالضرورة أنا لا نعرف أنه أوجب، فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال، وأيضا لو كانت المعرفة إنما تجب بالأمر لكان الأمر بها إما أن يتوجه إلى العارف بالله تعالى، أو إلى غير العارف، والقسمان باطلان، فتعليل الايجاب بالأمر محال، أما بطلان الأول فلأنه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال، و أما بطلان الثاني فلأن غير العارف بالله يستحيل أن يعرف أن الله تعالى قد أمره و أن امتثال أمره واجب، وإذا استحال أن يعرف أن الله قد أمره وأن امتثال أمره واجب، استحال أمره وإلا لزم تكليف ما لا يطاق، وسيأتي بطلانه إن شاء الله تعالى.

قال الناصب خفضه الله

أقول: لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع أولا، فنقول:

وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه، هل أنه مستفاد من الشرع أو العقل؟

إن أريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد أن يقال: إنه مستفاد من العقل لأن شكر المنعم موقوف على معرفته، والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل، ولا نزاع للأشاعرة في هذا، وإن أريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك أنه مستفاد من الشرع، لأن العقل ليس له أن يحكم بما يوجب الثواب عند الله، و المعتزلة أيضا يوافقون أهل السنة في أن الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان

(ج ١٠)

في العقل، ولكن الشرع كاشف عنهما، ففي المذهبين لا بد وأن يؤخذ من الشرع إما لكونه حاكما أو كاشفا، فكل ما يرد على الأشاعرة في هذا المقام بقولهم: إن الشرع حاكم بالوجوب دون العقل، يرد على المعتزلة بقولهم: إن الشرع كاشف للوجوب، لأن في القولين لا بد من الشرع ليحكم أو يكشف، ثم ما ذكر أن معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة، فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الأفعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما: بمنع حصول الخوف المذكور، لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره، ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة، لعدم الخطور في الأكثر، فإن أكثر الناس لا يخطر ببالهم أن هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر، وأن لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها، بل هم ذاهلون عن ذلك، فلا يحصل لهم خوف أصلا، وإن سلم حصول الخوف، فلا نسلم أن العرفان الحاصل بالنظر يدفعه، إذ قد يخطي فلا يقع العرفان على وجه الصواب، لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع، بأن وجوب المعرفة بالشرع في نفس الأمر لا يتوقف على معرفة الايجاب وإن توقف على الايجاب في نفس الأمر فلا يلزم الدور، ثم ما ذكر: أن المعرفة لا تجب إلا بالأمر، والأمر إما أن يتوجه إلى العارف أو الغافل وكلاهما باطل، فنقول في جوابه: المقدمة الثانية القائلة: بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة، إذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به، لأن الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له (١) إنك مكلف، فتكليف غير العارف ليس من المحال في شئ والله أعلم " إنتهى كلامه "،

أقول: فيه نظر، أما أولا فلأنا سنبين حكم العقل بالوجوب بمعنى
ترتب الثواب والعقاب فانتظر، وأما ما ذكره من أن المعتزلة أيضا يوافقون أهل
السنة في أن الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان في العقل مسلم، لكن قوله:
ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فإنهم لم يقولوا: بتوقف
حكم العقل بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما، بل قالوا: إن في ما هو
حسنه وقبحه (١) نظري، لا يستقل العقل بمعرفة جهته المحسنة أو المقبحة، يكون
الشرع كاشفا عن جهته، لا أن حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على كشف
الشرع عن ذلك كما يفهم من كلام هذا الناصب الجارح بعيد ذلك، فبطل ما فرعه
على ذلك بقوله: ففي المذهبين لا بد أن يؤخذ من الشرع إما لكونه حاكما أو كاشفا
وذلك لعدم صحة الحصر المذكور، فإن العقل أيضا حاكم بالحسن والقبح في بعض
أقسام
الفعل من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا، فما ذكره صلح من غير
تراضي
الخصمين (٢) كما لا يخفى، وكذا بطل ما حكم به من استواء الأشاعرة مع المعتزلة
فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر، وأما ثانيا، فلأن تقديره لتسليم العقل
بارد، كما أشرنا إليه، إذ يجب عليه تسليم ذلك بما سيذكره المصنف من الأدلة
المثبتة للحسن والقبح العقليين، وأما منعه لحصول الخوف المذكور مستندا بعدم
شعور الناس بما جعل سببا لذلك من الاختلاف، فمدفوع، بأن مراد المصنف
بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذ المسألة، بل ما يعم
الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل لعقل الشخص الواحد عند النظر

في هذه المسألة، والحاصل أن احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور، بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي يورث ترك النظر فيه خوف العقوبة، وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة (١) له، فإن لم يدفعه كان مستحقا لأن يذمه العقلاء فيكون واجبا عقليا، وأما ثالثا فلأن ما ذكره من منع أن العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بأنه قد يخطي، فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود، بأن العرفان يدفع الخوف لاعتقاده أنه مصيب، واحتمال الخطأ في نفس الأمر لا يقدح في ذلك، وأما رابعا فلأن ما ذكره في دفع الدور اللازم على الأشاعرة من أن وجوب المعرفة ثابت في نفس الأمر " الخ "، فساقط جدا، لأنه إن أراد بنفس الأمر مقتضى الضرورة والبرهان فهو راجع إلى القول بالحسن والقبح العقليين كما مر، وإن أراد به مقتضى الأمر الشرعي فالدور بحاله، وإن أراد به معنى آخر فليذكره أوليائه حتى نتكلم عليه وأما خامسا فلأن ما ذكره في منع المقدمة القائلة: بأن تكليف غير العارف باطل من أن شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به " الخ " فمدخول بأنه بنى في ذلك على أن المصنف أراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك، بل أراد أن المعرفة في الجملة لو لم يجب إلا بالأمر كما يقتضيه كلام الأشاعرة لكان كذا، ومن البين أنه يلزم حينئذ تكليف الغافل كما ذكره المصنف فلا تغفل.

قال المصنف رفع الله درجته

المسألة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث، الأول أنه تعالى قادر على كل مقدور، الحق ذلك لأن المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان، فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات، وخالف في ذلك جماعة من الجمهور، فقال

بعضهم: إنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد، وقال آخرون: إنه لا يقدر على عين (١) مقدور العبد، وقال آخرون: إنه لا يقدر على القبيح، وقال آخرون: إنه لا يقدر أن يخلق فينا علما ضروريا، يتعلق بما علمناه مكتسبا، وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم، والأصل في هذه أنه تعالى واجب الوجود، وكل ما عداه ممكن، وكل ممكن فإنه إنما يصدر عنه أو يصدر عما يصدر عنه، ولو عرف هؤلاء الله سبحانه وتعالى حق معرفته لما تعددت آراؤهم ولا تشعبوا بحسب تشعب أهواءهم " إنتهى "

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعرة أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات، و الدليل عليه أن المقتضي للقدرة هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الامكان و نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها، هذا مذهبهم، وقد وافقهم الإمامية في هذا وإن خالفهم المعتزلة، فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور، إن أراد به الأشاعرة فهو افتراء وإن أراد غيرهم فهو تلبيس وإرائة للطالبين أن مذهبهم هذا، لأن الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه إلا على الأشاعرة، وبالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف، وأما قول بعضهم: إن الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد فهو مذهب أبي القاسم البلخي (٢)، وأما

أنه تعالى لا يقدر أن يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم أعرف من نقله سوى هذا الرجل والحق ما قدمناه " إنتهى "
أقول: مراد المصنف من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الإمامية في مسألة الإمامة سواء كانوا أشاعرة أو ما تريدية (١)

أو كرامية (١) أو معتزلة (٢) أو ظاهرية (٣) أو من أصحاب

الحديث (١) ولهذا كله يصرح باسم الأشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه

في الفصل الآتي المتصل بما نحن فيه نص في إرادته لما ذكرناه حيث قال: وذهب أبو هاشم من الجمهور وأتباعه " الخ " فإن أبا هاشم من المعتزلة دون الأشاعرة كما اعترف به الناصب هناك أيضا مع أن المصنف عده من الجمهور، فظهر أن ما ذكره الناصب من أن المصنف لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب إلا على الأشاعرة كذب وافتراء جريا على عادته، ولعله زعم أن في التعبير عن طائفة بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة أصحابه وكونهم السواد الأعظم، فتمنى أن يكون ذلك مخصوصا بهم دون أن يشاركهم غيرهم من المعتزلة، وباقي طوائف أهل السنة وأنت خبير بأنه لا خير في كثير (١) مع أن أتباع الحنفية والماتريدية من أهل السنة أكثر من أتباع الأشاعرة، على أن جزم الناصب هيهنا بأن المراد بالجمهور الأشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الإمامة عند إيراد المصنف الآية السابقة من الآيات الواردة في شأن أمير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال: لا نعرف هذا الجمهور،

وأما ما ذكره: من أن القول: بعدم قدرة الله تعالى على أن يخلق فينا علما ضروريا مذهب جماعة مجهولين، ولم أعرف من نقله سوى هذا الرجل " الخ " فيدل على قلة معرفته بمذاهب العلماء فإن هذا مما نقله الحضرة النصيرية (٢) قدس سره في قواعد العقائد، وأوضحه تلميذه السيد الفاضل ركن الدين الجرجاني (٣) في

شرحه له، ويشعر به كلام أبي هاشم أيضا في مسألة وضع الألفاظ حيث استدل على كون اللغات اصطلاحية بأنها لو كانت توقيفية لكان إما بالعلم الضروري، بأنه تعالى وضع تلك الألفاظ لمعانيها أولا، والأول إما أن يكون ذلك العلم خلقه في عاقل أو غيره؟ والأول باطل، وإلا لزم أن يكون العلم به تعالى ضروريا، إذ العلم بأنه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف، لكن التالي باطل، وإلا لبطل التكليف، لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل، والثاني باطل لامتناع أن يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالألفاظ ومناسباتها وتراكيبها العجيبة، وأما الثاني وهو أن لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل أيضا، و إلا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا بإزاء معناه إلى طريق، ونقل الكلام إليه فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الاصطلاح، كذا في النهاية للمصنف قدس سره وقد أشار إليه ابن الحاجب (١) في بحث اللغات من مختصره وفصله الفاضل الأبهري (٢) في حاشيته بما يقرب من تقرير النهاية، وغاية الأمر أنه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسألة ونحوها مما يتوقف تصور طرفي الحكم فيها على العلم به تعالى لا عدم القدرة على الخلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى أن الجواب عن (خ ل على) كل من المذاهب الأربعة التي ذكرها المصنف هيهنا شئ واحد، وهو أن الغلط لهؤلاء إنما نشأ من توهم أن القدرة تستلزم الوقوع، وهو وهم فاسد، فإنه ليس كل ما تعلقت القدرة به وجب وقوعه،

فإنا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح، ولا يقع منا ونحن الضعفاء، فكيف بالقادر الحكيم؟ بل قدرته تعالى ثمة متعلقة بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وإن امتنع وقوعه من حيث الحكمة، فهو تعالى قادر على هذه الأشياء لإمكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة، لأن الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها ليس ذاتيا، فصح تعلق القدرة بها، وهيهنا أجوبة مخصوصة بكل من المذاهب لأربعة مذكورة في كتب أصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة.

قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الثاني في أنه تعالى مخالف لغيره بذاته، العقل والسمع تطابقا على

عدم ما يشبهه تعالى، فيكون مخالفا لجميع الأشياء بنفس حقيقته، وذهب أبو هاشم من الجمهور وأتباعه إلى أنه يخالف ما عداه بصفة الإلهية وأن ذاته مساوية لغيره من الذوات، وقد كابر الضرورة هيهنا الحاكمة بأن الأشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه، فلو كانت ذاته تعالى متساوية لغيرها من الذوات لمساوتها في اللوازم، فيكون القدم أو الحدوث أو التجرد أو المقارنة إلى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. ثم إنهم ذهبوا مذهبا غريبا عجيبا: وهو أن هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة، ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة، وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أن ذاته تعالى مخالف

لسائر الذوات، والمخالفة بينه وبيننا لذاته المخصوص، لا لأمر زائد عليه، وهكذا ذهب إلى أن المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هو بالذات، وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقومة، وقال قدماء

المتكلمين: ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما يمتاز عن سائر الذوات بأحوال أمور أربعة، الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة، وأما عند أبي هاشم، فإنه يمتاز عما عداها من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة تسمى بالإلهية، وهذا مذهب أبي هاشم وهو من المعتزلة " إنتهى. "

أقول لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئا سوى إظهار أن أبا هاشم من المعتزلة، فنقول: نعم هو من المعتزلة، ومن الجمهور المخالفين للإمامية في مسألة الإمامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين الأمة، وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل، فهم وأهل السنة في ذلك سواء، والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر، والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة " فتأمل (١) على أنه يجوز أن يكون مراد المصنف من قوله أتباعه، أي أتباع أبي هاشم في هذه المسألة سائر المثبتين للحال، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني (٢) وأبو المعالي الجويني (٣) من الأشاعرة فإن ظاهر كلام شارح المواقف حيث أشار إلى القول بالمخالفة بقوله: و إليه ذهب نفاة الأحوال " الخ " يدل على أن سائر المثبتين قائلون بالمماثلة، فقد شارك بعض الأشاعرة مع المعتزلة في هذه المسألة أيضا تدبر.

قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الثالث في أنه تعالى ليس بجسم، أطبق العقلاء على ذلك إلا أهل

الظاهر كداود (١) والحنابلة كلهم فإنهم قالوا إن الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة أشبار بشبره، وأنه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار وينادي إلى الصباح هل من تائب هل من مستغفر (٢)؟ و حملوا آيات التشبيه على ظواهرها، والسبب في ذلك قلة تميزهم وعدم تفطنهم بالمناقضات التي تلزمهم وإنكار الضروريات التي تبطل مقالتهم، فإن الضرورة قاضية بأن كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون، وقد ثبت في علم الكلام إنهما حادثان، والضرورة قاضية بأن من لا ينفك عن المحدث فإنه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى، والضرورة قاضية بأن كل محدث مفتقر إلى محدث، فيكون واجب الوجود مفتقرا إلى مؤثر، ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا (هذا خلف) وقد تمادى [خ ل تمارى] أكثرهم فقال: إنه تعالى يجوز عليه المصافحة، وأن المخلصين في الدنيا يعانقونه (٣) في الدنيا، وقال داود: إعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك، وقال: إن معبوده جسم ذو لحم و دم وجوارح وأعضاء (٤) وإنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته

الملائكة لما اشتكت عيناه، فلينصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء؟ وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة؟ وهل تثق النفس بإصابة هؤلاء في شئ البتة؟! " إنتهى "

قال الناصب خفضه الله

أقول: ما ذره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل، وليسوا من الأشاعرة وأهل السنة والجماعة، وأما ما نسبه إلى الحنابلة فهو افتراء عليهم، (١) فإن مذهب الإمام أحمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل، وتوكيل العلم إلى الله تعالى، ولأهل السنة والجماعة هيهنا طريقان: أحدهما ترك التأويل وهو ما اختاره أحمد بن حنبل، وتوكيل العلم إلى الله تعالى كما قال الله تعالى: والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا (٢)، فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى، لا أنهم يقولون بالجسمية المشاركة للأجسام كما ذهب إليه المشبهة، فلم لا يجوز تقليد هؤلاء وأي فساد يلزم من هذا الطريق؟ مع أن نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم إلى الله تعالى، وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب أهل الحق، والرجل معتاد بالطامات " إنتهى. "

أقول: قد نسب في المواقف القول بالجسمية إلى مقاتل (١) بن سليمان
والكرامية وغيرهم، وسيعترف الناصب بهذا فيما سيجئ من مسألة عدم كونه
تعالى في جهة، ولا ريب في أن الكرامية ومقاتل من أهل السنة وقد صرح
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل: أن مضر (٢)، وكهمس (٣)، وأحمد الهجيمي
(٤)
وغيرهم من أهل السنة قالوا: معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاض " الخ " ثم قال:
وأما مشبهة الحشوية (٥) من أصحاب الحديث فحكى الأشعري عن محمد بن عيسى
أنه حكى عن مضر وكهمس وأحمد الهجيمي: أنهم أجازوا على ربهم الملامسة

والمصافحة والمعانقة في الدنيا والآخرة " الخ " ولا ريب أن أصحاب الحديث إنما يطلق عندهم على سلف أهل السنة، ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر: أن الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فإنكار الناصب بارد، وأما ما ذكره من أن مذهب أحمد بن حنبل ليس كذلك، ففيه أنه كذلك، بشهادة إمامهم
فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي: إن أحمد بن حنبل كان في نهاية الانكار للمتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة أنه كان على مذهبهم " إنتهى " ولو سلم براءة أحمد عن التشبيه، فنقول: إن المصنف لم يقل: إن أحمد بن حنبل قال بالتشبيه وإنما نسب ذلك إلى الحنابلة، وكون الحنابلة قائلين بشئ لا يستلزم كون إمامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون أحمد قائلا بالتشبيه أن تكون نسبة التشبيه إلى أصحابه كلا أو بعضا افتراء كما زعمه الناصب، ألا ترى أن الشيخ الأشعري قائل بأن وجود كل شئ عين ذاته؟ مع أن الأشاعرة بأجمعهم مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في أوائل كتابه، وكذا أصحاب أبي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفروعية (١) حتى أن الفتوى قد تقرر بينهم على ما خالفوه فيه (٢) ثم لا يخفى
أن الناصب لم يذكر الطريق الثاني لأهل السنة، ولعله تفطن بأن فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف بما ذكره المصنف، فيكون ما ذكره الناصب

تطويلا بلا طائل، وإطلاق إنما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي إلى
طائل (١) ولا يرجع إلى حاصل كما لا يخفى.
قال المصنف رفع الله درجته
المبحث الرابع في أنه تعالى ليس في جهة، العقلاء كافة على ذلك خلافا
للكرامية حيث قالوا: إنه تعالى في جهة الفوق، ولم يعلموا أن الضرورة قضت
بأن كل ما هو في جهة: فأما أن يكون لابثا فيها أو متحركا عنها، فهو إذن لا ينفك
عن الحوادث، وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث على ما تقدم " إنتهى. "
قال الناصب خفضه الله
أقول: هذا القول من الكرامية: لأنهم من جملة من يقول: إنه
جسم ولكن قالوا: غرضنا من الجسم أنه موجود، لا أنه متصف بصفات الأجسام
فعلى هذا لا نزاع معهم إلا في التسمية، ومأخذها التوقيف، ولا توقيف هيهنا، و
كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف، لكن جرت العادة
في الدعاء بالتوجه إلى جهة الفوق، وذلك لأن البركات الإلهية إنما تنزل من
السماء إلى الأرض وقد جاء في الحديث: إن امرأة بكماء (٢) أتي بها إلى النبي
صلى الله عليه وسلم فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: من إلهك؟، فأشارت
إلى السماء، فقبل رسول الله
صلى الله عليه وسلم إيمانها، وذلك لجريان العادة بالتوجه إلى السماء عند ذكر إلا له،
وهذا
يمكن أن يكون مبنيا على إرادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو
الحسي، فإن أراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح، وإن أرادوا ما يلزم الأجسام

من الكون في الجهة (١) والحيز (٢) فهو باطل " إنتهى "
أقول كان الناصب يريد بقوله: هذا القول من الكرامية أنهم ليسوا من أهل السنة وهو مكذوب بما صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل رغما للناصب، ثم ما ذكره من أن الكرامية من جملة من يقول: إنه تعالى جسم لا يقتضي توجه اعتراض المصنف إليهم، بل يقتضي أن يكون هناك جماعة أخرى قائلون: بأنه تعالى حقيقة الجسم، وقد صرح بوجودهم، وأنهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فليكن اعتراض المصنف متوجها إليهم، وبهذا يظهر أن قول الناصب: وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف " خلف باطل، "
وأما ما ذكره من الترديد " فمردود " بأن الكرامية أرادوا ما يلزم الجسمية رغما لأنفهم وأنف من (٣) يتصدى لإصلاح كلامهم، قال صاحب الملل والنحل: نص أبو عبد الله محمد بن كرام على أن لمعبوده على العرش استقرارا، وعلى أنه بجهة فوق ذاتا، وأطلق عليه اسم الجوهر، وقال في كتابه المسمى بعذاب القبر: إنه أحدي الذات أحدي الجواهر، وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا، ويجوز عليه الانتقال والتحول والنزول، ومنهم من قال: إنه على بعض أجزاء العرش، و قال بعضهم: امتلأ العرش به إلى غير ذلك من الخرافات التي نسج الناصب على

أسلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب أن ينبه عليه أنه خان في نقل الحديث المذكور، فإن الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع السؤال فيه بأين الله، لا بمن إلهك لايق: إنه نقل للحديث بالمعنى وهو جايز، لأنا نقول: اتحاد المعنى ممنوع لأن أين. سؤال عن المكان، ومن سؤال عن المهية، ولأن الإله شامل للمعبود بالحق والباطل، والله اسم خاص بذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به " تأمل. "

قال المصنف رفعه الله

المبحث الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره، الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد، فإنه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا، وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور، فحكموا بأنه تعالى يتحد بأبدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال إنه تعالى نفس الوجود وكل موجود هو الله تعالى: وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع أهل البيت دون اتباع أهل الأهواء الباطلة (١) " إنتهى "

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعرة: أنه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين وأما ما نسبه إلى الصوفية من القول بالاتحاد، فإن أراد بهم محققي الصوفية كأبي يزيد البسطامي (٢) وسهل بن عبد الله التستري (٣) وأبي القاسم الجنيدي

البغدادي (١) والشيخ السهروردي، فهذا نسبة باطلة وافتراء محض، وحاشاهم عن ذلك، بل صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الاتحاد، فإنه مناف للعقل و الشرع، بل هم أهل محض التوحيد، وحقيقة الاسلام ناشئة من أقوالهم ظاهرة على أعمالهم وعقائدهم، وهم أهل التوحيد والتمجيد، وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية، ولهم في مصطلحاتهم عبارات تقصر عنه أفهام غيرهم، وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء، والمراد من " الفناء " محو العبد صفاته، وهويته التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق، و " البقاء " هو تجلي الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه، وهذه أحوال لا يطلع عليها إلا أربابها، ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم إرادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول، عصمنا الله عن الوقيعة في أوليائه، فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب (٢) وأما ما نقل عنهم إنهم يقولون:

إنه تعالى نفس الوجود، فهذه مسألة دقيقة لا تصل حوم فهمها أذهان مثل هذا الرجل وجملتها أنهم يقولون: لا موجود إلا الله ويريدون به أن الوجود الحقيقي لله تعالى، لأنه من ذاته لا من غيره، فهو الموجود في الحقيقة، وكل ما كان موجودا غيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم، لأنه ممكن وكل ممكن فإن نسبة الوجود والعدم إليه على السواء، فوجوده من الله تعالى، فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي، فالموجود حقيقة هو الله تعالى، وهذا عين التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهمه هذه العقيدة إلى الكفر، فهو الكافر، لأنه كفر مسلما بجهة إسلامه " إنتهى ".

أقول: قد ردد الناصب المردود بقوله: فإن أراد محققي الصوفية كأبي يزيد البسطامي " الخ " ولم يذكر عديله، وهو أن يراد غير محققي الصوفية، و ظاهر أن تشنيع المصنف مخصوص بهم، وهم الذين يعتقدهم المصنف من صوفية الجمهور، دون أبي يزيد والجنيد وأشباههم، فإنهم من الشيعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتاب مجالس المؤمنين، قال سيد المتألهين حيدر بن علي العبيدلي الآملي (١) قدس سره في كتابه المسمى بجامع الأسرار ومنبع الأنوار: من شاهد الحق في مظاهره، وشاهد نفسه معها بأنه من جملتها حكم باتحاده بالحق مع بقاء الاثنينية والغيرية، وصار اتحاديا ملعونا نجسا، وهو مذهب للنصارى وبعض الصوفية لعنهم الله، لكن الصوفية الحقة ما يقولون بالاتحاد: وإن قالوا ما قالوا كذلك، فإنهم يقولون: نحن إذا نفينا وجود الغير مطلقا لسنا إلا قائلين بوجود واحد، فكيف

نقول بالاتحاد والحلول وأنهما مبنيان على الاثنينية والكثرة وغير ذلك " إنتهى "
وبالجملة هيهنا جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المصنف
قدس سره، وقد وقع التصريح بذلك أيضا في المواقف وشرحه، حيث قال: المخالف
في
هذين الأصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث، الأولى النصارى وضبط
مذهبهم
إلى أن قال، الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد، و
الضبط ما ذكرناه في قول النصارى، والكل باطل، ورأيت من الصوفية الوجودية
من ينكره ويقول: لا حلول ولا اتحاد، إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول
بها: بل نقول ليس في الدار غيره ديار: وهذا العذر أشد قبحا وبطلانا من ذلك
الجرم، إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترء على القول بها عاقل ولا مميز له أدنى
تمييز " إنتهى " وقد ظهر بهذا أيضا أنه ليس منشأ ما ذكره المصنف عدم اطلاعه على
مصطلحات الصوفية الحقة، كيف وقد حقق في مصنفاته موافقا لغيره من المتألهين
أن الوجود حقيقة الله تعالى ووجودات الممكنات إنما هي انتسابها إليه، فيقولون:
قولنا زيد موجود بمنزلة قولنا ماء مشمس، وأما ما قيل: إن الكلي الطبيعي موجود
عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين، والوجود المطلق الكلي
عين الواجب عندهم، والممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة
الوجود، فمستبعد من وجهين في نظر العقل: أحدهما حصول الموجودات الكثيرة
بسبب عروض التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة، وثانيهما انتفاء
الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الأمر، ووجود الكلي الطبيعي لو سلم إنما
يفيد في دفع الاستبعاد الأول دون الثاني " تأمل " وأما ما ذكره الناصب في
تحقيق وحدة الوجود: من أن نسبة الوجود والعدم إلى الممكن على السواء، فهو
مما يقوله (١) الظاهريون من المتكلمين أيضا، ولا يلزم من ذلك ما فرعه الناصب

عليه من أن لا يكون للممكن وجود حقيقي، وإلا لزم أن يكون كل أمر استفاد شيئا
من غيره غير متصف حقيقة بذلك الشئ، فيلزم أن لا تكون النارية الحاصلة في
الأجزاء الدخانية الشهابية الصاعدة إلى كرة النار نارا حقيقة، لاستواء تلك
الأجزاء إلى وجود النارية وعدمها " فتدبر. "
قال المصنف رفع الله درجته
المبحث السادس في أنه تعالى لا يحل في غيره، من المعلوم القطعي أن
الحال مفتقر إلى المحل، والضرورة قضت بأن كل مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان
الله تعالى حالا في غيره لزم إمكانه فلا يكون واجبا (هذا خلف) وخالفت الصوفية
من الجمهور في ذلك، وجوزوا عليه الحلول في أبدان العارفين، تعالى الله عن ذلك
علوا
كبيرا، فانظر إلى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم (بمشاهدتهم خ ل) كيف
اعتقادهم
في ربهم وتجويزهم عليه، تارة الحلول وأخرى الاتحاد، وعبادتهم الرقص والتصفيق
والغناء (١) وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك، فقال الله تعالى عز

من قائل: وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءا وتصدية (١) وأي تغفل أبلغ من تغفل

----

(١) الأنفال. الآية ٣٥.

من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب به الكفار، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور (١)، ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه، وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالسا لم يصل، ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص، فقال: وما حاجة هذا إلى الصلاة وقد وصل، أيجوز أن يجعل بينه وبين الله تعالى حجابا؟ فقلت لا، فقال: الصلاة حاجب بين العبد والرب، فانظر أيها العاقل إلى هؤلاء وعقائدهم في الله تعالى كما تقدم، وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلاة بما مر، ومع ذلك فإنهم عندهم الأبدال فهؤلاء هم أجهل الجهلاء [خ ل الجهال] " إنتهى. "

قال الناصب خفضه الله

أقول مذهب الأشاعرة أنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره، وذلك لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية، وأنه ينفي الوجوب الذاتي، وأيضا لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه، وإلا احتاج إليه لذاته، ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معا. (٢) وأما ما ذكر: أن الجمهور من الصوفية جوزوا عليه الحلول فقد ذكرنا في الفصل السابق أنه إن أراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فإن اعتقاداتهم مشهورة، ومن أراد الاطلاع على حقائق عقائدهم فليطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقادات، كالعقائد المنسوبة إلى سهل بن عبد الله التستري (٣)، وكاعتقادات

الشيخ أبي عبد الله محمد بن الحفيف المشهور بالشيخ الكبير (١)، وكاعتقادات الشيخ حارث بن الأسد المحاسبي (٢) وكالتعرف للكلاباذي (٣)، والرسالة للقشيري (٤)

وكالعقائد للشيخ ضياء الدين أبي النجيب السهروردي (١) وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي، (٢) لتظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة، وما بالغوا فيه من نفي الحلول والاتحاد، وأما ما ذكره

من أن عبادتهم الرقص والتصفيق، فوالله إنه أراد أن يفضح، فافتضح، فإذا لم يكن المشايخ الصوفية من أهل العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الأوقات بوظائف الطاعات وترك اللذات والأعراض عن المشتهيات، فمن هو قادر على أن يعد نفسه من أهل الطاعات بالنسبة إليهم؟ نعم هذا الرجل الطاماتي الذي يصنف الكتاب، و يرد على أهل الحق، ويبالغ في إنكار العلماء والأولياء طلبا لرضى السلطان محمد خدا بنده ليعطيه إدرارا ويفيض عليه مدرارا، فله أن لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات، كما نقل:

أن أبا يزيد البسطامي رضي الله عنه ترك شرب الماء سنة تأديبا لنفسه حيث دعته إلى شئ من اللذات، شاهت وجوه المنكرين، وكلت ألسنتهم وعميت أبصارهم، وأما ما ذكر أن الله تعالى عاب على أهل الجاهلية بالتصدية فما أجهله بالتفسير، وأسباب نزول القرآن وقد ذكر أن طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلواته، فأنزل الله هذه الآية، وقد

أحل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة، منه الختان والعرس والأملاك وأيام العيد والسماع الذي يعتاده الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع (١)، ولهم فيها آداب وأحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم، ثم ما نقل من قول واحد من القلندرية الفسقة الذين يزورون مشهد مولانا الحسين أيام الموسم والزيارة،

جعله مستندا للرد على كبائر المشايخ المحققين المشهورين، فيا للعجب انسل إلى

الناس من كل حدب من حال هذا الرجل الطاماتي إنه لم ينظر إلى كتاب عوارف المعارف، والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوات ودقائق الآداب الذي لا يشق أحد من الفقهاء من أهل جميع المذاهب غبارهم في رعاية دقائق الآداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد في كمالاتهم، ويجعل قول قلندر فاسق فسيق (١) سندا في جرحهم وإنكارهم، وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقائده الفاسدة الكاسدة " إنتهى "

أقول: قد بينا قبيل ذلك أن هيهنا جماعة من المتصوفة القائلين بالحلول، وكلام المصنف فيهم، ويدل عليه من أشعارهم أيضا قولهم شعر

أنا من أهوى ومن أهوى أنا * نحن روحان حللنا بدنا (٢)

وهكذا الكلام في إنكاره لكون عبادتهم الرقص والتصفيق فإن الكلام في
متأخري المتصوفة من النقشبندية (١) وأمثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة، (٢) و
من يحذو حذوهم فإن حالهم وأقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما، ولو ذكر
بعض المتأخرين منهم ما يدل على عدم إباحة شئ من ذلك فكذب، أو محمول على
التقية من أرباب الحديث والمتصوفة من أهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء
ونحوه، وأما ما ذكره من أنه إذا لم يكن مشايخ الصوفية من أهل العبادات مع
جهدهم في العبادات وتعمير الأوقات بوظائف الطاعات وترك اللذات " الخ " ففيه
أن الطاعة الخالصة، والعبادة المقبولة لا تعرف بمجرد الجهد في العبادات وإقامة
الطاعات وترك اللذات، فإن كثيرا من الناس قد يترك الدنيا للدنيا، فيترك
اللذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة، وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس،
كما أشار إليه العارف عامر البصري (٣) في قصيدته التائية بقوله شعر
ومنهم أخو الطامات حليف (خ ل جلف) تصوف * ينمس (٤) تلبيسا بصمت وخلوة

يقول لقد نلنا بكشف سرائرا * بحالاتنا لا قال فيها بلفظة
أراذل خداعون زرقا (١) بخرقة * وسجادة مرقوعة وبسبحة
وقال ركن الدين الصائن (٢) بالفارسية:
اگرچه طاعت أين شيخكان سالوست * كه جوش ولوله درجان انس وجان انداخت
ولی بكعبه كه گر جبرئيل طاعتشان * بمنجنيق تواند بر آسمان انداخت
وقال العارف الشيرازي (٣):
نقد صوفي نه همه صافي وبيغش باشد * اى بسا خرقه كه شايسته آتش باشد
خوش بود گر محك تجربه آيد بميان * تا سيه روى شود آنكه در أو غش باشد
وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد رؤية أحد أنه يكثر من الطاعات، و
يترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مرائي (٤)، وأنه ممن جعل هواه تبعا لأمر الله، وقواه مبذولة في رضاه، كما أشار إليه مولانا علي بن الحسين في جملة ما روى (٥) عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين: إذا رأيتم الرجل قد حسن

شميته [خ ل سمته] وهديته [خ ل هديه] (١) وتماوت (٢) في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم، فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين فخا (٣) لها، فهو لا يزال يحيل [خ ل يختل] الناس بظاهره، فإن تمكن من حرام اقتحمه وإذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم، فإن شهوات الخلق مختلفة، فما أكثر من ينبو عن المال الحرام وإن كثر، ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها (خ ل بها) محرما، فإذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما يعقده (خ ل عقده) عقله، فما أكثر من ترك ذلك أجمع، ثم لا يرجع إلى عقل متين، فيكون ما يفسده بجهله أكثر مما يصلحه بعقله، فإذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا أمع هواه يكون على عقله أو يكون مع عقله على هواه؟ وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها، فإن في الناس من خسر الدنيا والآخرة يترك الدنيا للدنيا ويرى أن لذة الرياسة الباطلة أفضل من لذة الأموال والنعم المباحة المحللة، فيترك ذلك أجمع طلبا للرياسة حتى إذا قيل له: إتق الله أخذته العزة بالإثم، فحسبه جهنم ولبئس المهاد (٤)، فهو يخبط عشواء، يقوده (٥) أول باطل إلى أبعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه، فهو يحل ما أحرم الله ويحرم ما أحل الله لا يبالي ما فات من دينه إذا سلمت له رياسته التي قد بغى من أجلها، فأولئك

الذين (١) غضب الله عليهم ولعنهم وأعدلهم عذابا مهينا، ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل
هو الذي جعل هواه تبعا لأمر الله وقواه مبذولة في رضاء الله يرى الذل مع الحق أقرب إلى عز الأبد من العز في الباطل ويعلم أن قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه إلى دوام (خ ل النعم في دار) نعم دار لا تبيد ولا تنفد، وأن كثيرا ما يلحقه من سرائها من تبع (خ ل أن اتبع) هواه يؤديه إلى عذاب لا انقطاع له ولا يزول، فذلك (خ ل فذلكم) الرجل نعم الرحل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا، وإلى ربكم به فتوسلوا، فإنه لا ترد له دعوة، ولا تخيب له طلبة " إنتهى "، وأما ما ذكره: من أن المصنف جهل بالتفسير، وأسباب النزول وقد ذكر: أن طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وسلم " الخ " فهو يدل على تجاهله أو جهله وعدم تتبعه
لسائر ما ذكر في شأن نزول هذه الآية، بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شأن النزول، أما الأول فلأن ما قدمه المفسرون ورجحوه عند ذكر شأن نزول هذه الآية هو ما روي (٢) عن ابن عمر أنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة وهم يشبكون (٣) بين أصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فالمكاء (٤) والتصدية (٥) على هذا نوع عبادة لهم، ولهذا وضعوها (خ ل وضعتا) موضع الصلاة بناء على معتقدهم، وأما ما نقله الناصب في شأن النزول فهو مما قاله مجاهد (٦) ومقاتل وهو مرجوح: يحتاج في

تصحيحه في اعتقادهم أيضا إلى التكلف في معنى الصلاة المذكورة في صدر الآية بأن يقال: جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلاة لهم، كقولك زرت الأمير فجعل جفائي صلتي، أي أقام الجفاء مقام الصلة، وهو مجاز مستبعد جدا، ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المصنف موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز أن يكون صلاتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشة للنبي صلى الله عليه وسلم أيضا، ولا استبعاد في أن يكون صلاتهم كذلك، كما

لا استبعاد في أن يكون صومهم كصوم مشركي الهند، حيث يشربون اللبن والماء، ويأكلون الفواكه ونحوها في أيام صومهم، ولا يعتقدونها مخلا فيه، وأما ما ذكره من أن الله تعالى قد أحل اللهو في مواضع كثيرة " الخ " فهو كذب وافتراء على الله تعالى ورسوله كما يدل عليه حكمته تعالى، بل القرآن والسنة الصحيحة مملؤة من النص على خلافه، (١) والأحاديث التي فهموا منها إباحة اللهو

ونحوه (١) إنما هي موضوعات علماء زمان بني أمية لعنهم الله تعالى قد وضعوها (٢) على
وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الآخر، وسيذكر المصنف شطرا من تلك

الأحاديث في مسألة النبوة ويرد عليها، ومن جملة تلك الأحاديث ما فيه تصريح

بأن النبي صلى الله عليه وآله سمى باطلا عين الغناء الذي كان يسمعه وآثر (١)
سماعه، و
بأنه علل إعراض عمر عن سماعه بأنه رجل لا يؤثر سماع الباطل، ويرشدك إلى
أن الفتوى بحل الغنا ونحوه من اللهو مخصوص بأهل السنة، وأنه معمول متصوفيهم
صدور إنكار ذلك عن المعتزلة أيضا موافقا للإمامية حيث قال صاحب الكشاف في
تفسير
قوله تعالى: يحبهم ويحبونه: (٢) وأما ما يعتقده أجهل الناس وأعداهم للعلم و
أهله وأمقتهم (٣) للشرع وأسوءهم طريقة، وإن كانت طريقتهم عند أمثالهم
من الجهلة والسفهاء شيئا واحدا، وهم الفرقة المفتعلة (خ ل المتفعلة) من التصوف
(الصوف)، وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم خربها الله،
وفي مراقصهم عطلها الله بأبيات الغزل المقولة في المرد إن الذين يسمونهم شهداء و
صعقاتهم التي أين عنها (٤) صعقة موسى عند دك الطور؟ فتعالى الله عنه علوا كبيرا
" إنتهى " فتأمل وأما ما ذكره من أن المصنف نقل قول واحد من القلندرية " الخ "
ففيه أن المصنف قدس سره أعرف بحال من نقل منهم إباحة ترك الصلاة وأنهم
من أهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية أو صوفية أو متصوفة، وقد سمعت
أن هؤلاء يسمون أنفسهم بالواصلية، ومرادهم من ذلك أنهم وصلوا إلى الله تعالى
وعرفوه حق المعرفة، فسقط عنهم التكليف، وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي (٥)

في شرح منازل السايرين، فقال: ويعرض للسالك على درب الفناء معاطب (١) و مهالك لا تنجيه منها إلا بصيرة العلم، منها أنه إذا اقتحم (٢) عقبة الفناء ظن أن صاحبها قد سقط عنه الأمر والنهي، ويقول قائلهم، من شهد الحقيقة سقط عنه

الأمر ويحتجون بقوله تعالى: واعبد ربك حتى يأتيك اليقين (١)، ويفسرون
اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم، وهذا زندقة ونفاق (٢) وكذب
منهم على أنفسهم ونبيهم وإلههم " إنتهى " ولعل الناصب توهم من قول المصنف:
إنهم يزورون مشهد الحسين عليه السلام أنهم شيعة ليسوا بسنة (٣)، ولم يعلم أن
زيارتهم
هذه كانت للهو وهو مشاهدة الناس المجتمعين في أيام الموسم، وكيف يزور
الحسين عليه السلام معتقدا لاستحبابها من قرر على نفسه إسقاط الواجبات عنه فضلا
عن
المستحبات؟ " فتأمل " ثم أقول: إن الذي يقلع مادة إنكار الناصب لزندقة
المتصوفة من أصحابه أن من أكابر أصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة
اليافعي (٤) اليمني الشافعي، وقد أقر بما نسبه المصنف إليهم في هذا الكتاب و

جماعة في غيره، حيث رد في كتابه الموسوم بروض (١) الصالحين على ما أنكره
الغزالي في الإحياء من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى إلى حالة أسقطت عنه الصلاة
وأحلت له شرب الخمر ولبس (٢) الحرير وترك الصلاة ونحوها، وحكم بأنه
يجب قتله وإن كان في خلوده في النار نظر (٣) " إنتهى. " فقال في ذلك الكتاب
ولو أن الله أذن لبعض عباده أن يلبس ثوب حرير مثلا، وعلم العبد ذلك الإذن
يقينا فلبسه لم يكن متهتكا للشرع، ثم قال: فإن قيل من أين يحصل له علم اليقين؟
قلت: من حيث حصل للخضر عليه السلام حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي (٤) على
القول الصحيح
عند أهل العلم، كما أن الصحيح عند الجمهور أنه الآن حي، وبهذا قطع الأولياء
ورجحه
الفقهاء والأصوليون وأكثر المحدثين " إنتهى " وفساده مما لا يخفى، فإن هذا كما قيل
نسخ لبعض أحكام الشريعة المطهرة وإقدام على ما لم يقدم عليه غيره، ومتابعة
للزنادقة الخالصة، فإنهم قالوا: إن هذه الأحكام الشرعية إنما يحكم بها على

الأغبياء (١) أما أهل الخصوص فلا يحتاجون إلى تلك النصوص، بل إنما يراد منهم
ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم، وقد جاء فيما ينقلون:
استفت قلبك وإن أفتاك المفتون " إنتهى " وهذه زندقة وكفر صريح يقتل قائله،
لأنه إنكار ما علم من الشرائع، فإن الله أجرى سنته وأنفذ حكمته (خ ل حكمه)
بأن أحكامه لا تعلم إلا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه، وهم المبلغون عنه
رسالته المظهرون أحكامه، وبالجملة فقد حصل العلم القطعي واليقين الضروري من
دين نبينا صلى الله عليه وآله بأنه لا طريق لمعرفة أحكام الله تعالى التي هي راجعة إلى
أمره و
نهيه إلا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي، فمن قال: إن هناك طريق آخر
يعرف به نهيه وأمره غير الرسل فهو كافر ثم إن هذا قول بإثبات أنبياء بعد نبينا
صلى الله عليه وآله الذي جعله خاتم أنبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول، وبيان ذلك
أن
من قال: إنه يأخذ عن قلبه وإنما وقع فيه حكم الله فقد أثبت لنفسه خاصة النبوة
التي أشار إليها النبي صلى الله عليه وآله بقوله: إن روح القدس نفث في روعي (٢)،
والملخص
أنا لا ننكر أن الملك والشيطان لهما تصرفات في القلب، وأن الله يلهم العبد بدليل
وأوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه (٣)، وليست بنبية بل ربما يوحي إلى النحل
ونحوه، كما دل عليه قوله تعالى وأوحى ربك إلى النحل (٤) الآية ونحوه و
إنما ننكر وحي الأحكام بالأمر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله أعلم.

قال المصنف رفع الله درجته
المبحث السابع في أنه تعالى متكلم (١): وفيه مطالب الأول في حقيقة الكلام، الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة، وأثبت الأشاعرة كلاما آخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والأصوات ولتصور هذه الحروف و الأصوات، ولإرادة إيجاد هذه الحروف والأصوات، وهذه الحروف والأصوات دالة عليه، وهذا غير معقول فإن كل عاقل إنما يفهم من الكلام ما قلنا: فأما ما ذهبوا إليه فإنه غير معقول لهم ولغيرهم البتة، فكيف يجوز إثباته لله تعالى وهل هذا إلا جهل عظيم؟ لأن الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق، وإذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول: لا شك في أنه تعالى متكلم على معنى أنه أوجد حروفا وأصواتا مسموعة قائمة بالأجسام الجمادية، كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فأوجد فيها الحروف والأصوات، والأشاعرة خالفوا عقولهم، وعقول كافة البشر، فأثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم، وإثبات مثل هذا الشئ و المكابرة عليه، مع أنه غير متصور البتة، فضلا عن أن يكون مدلولا عليه،
معلوم البطلان ومع ذلك فإنه صادر عنا أوفينا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته " إنتهى "
قال الناصب خفضه الله
أقول: مذهب الأشاعرة أنه تعالى متكلم، والدليل عليه إجماع الأنبياء

عليهم السلام عليه، فإنه تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون: إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى، ثم إن الكلام عندهم لفظ مشترك، تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ويقولون: هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى، ولا بد من إثبات هذا الكلام، فإن العرف لا يفهمون من الكلام إلا المؤلف من الحروف والأصوات، فنقول أولا: ليراجع الشخص إلى نفسه إنه إذا أراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته أنه يزور (١) و يرتب معاني (٢) فيعزم على التكلم بها؟ كما أن من أراد الدخول على السلطان أو العالم

فإنه يرتب في نفسه معاني وأشياء يقول في نفسه: سأتكلم بهذا، فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة، فهذا هو الكلام النفساني، ثم نقول على طريقة الدليل: إن الألفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس، فنقول: هذه المدلولات هي الكلام النفساني، فإن قال: الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني

قلنا: هي غير العلم لأن من جملة الكلام الخبر، وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه، فالخبر عن الشئ غير العلم به، فإن قال هو الإرادة، قلنا هو غير الإرادة لأن من جملة الكلام الأمر، وقد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده، أهو يطيعه أو لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به، و كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه، واعترض عليه بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلا كما لا إرادة قطعا، وأقول: لا نسلم عدم الطلب فيهما لأن لفظ الأمر إذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب، ثم إن في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الأمر، لأن اعتذاره واختباره موقوفان على أمرين: الطلب منه مع عدم الفعل من المأمور وكلاهما لا بد من أن يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف هيهنا: ولو قالت المعتزلة: إنه أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات (خ ل اعتبارات) في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو يصير سبب لاعتقاده إرادته أي إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيدا، لأن إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر، ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة و المختلفة، وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم، أو يأمر بما لا يريد، وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للإرادة كما تدعيه الأشاعرة هذا كلام صاحب المواقف، وأقول: من أخبر بما لا يعلمه، قد يخبر ولا يخطر له إرادة شئ أصلا، بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل على مدلول، هو الكلام النفسي من غير إرادة في ذلك الاخبار لشيئ من الأشياء، وأما في الأمر وإن كان هذه الإرادة موجودة، ولكن ظاهر أنه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الأمر، بل شئ يلزم ذلك الطلب، فأذن تلك الإرادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا

الأمر وهو المطلوب، ولما ثبت أن هيهنا صفة هي غير الإرادة والعلم فنقول: هو الكلام النفساني، فأذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل. وأما من ذهب إلى أن كلام الله تعالى هو أصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبي صلى الله عليه وآله وهو حادث، فيتجه عليه أن كل عاقل يعلم أن المتكلم من قامت به
صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال: إنه متكلم، كما أن خالق الذوق لا يقال: إنه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والصرف فضلا عن أهل التحقيق نعم، الأصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام أيضا، ولكن الكلام في الحقيقة هو ذلك المعنى النفسي كما أثبتناه " إنتهى "
أقول: فيه نظر أما أولا فلأن إثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا،
لأن الكلام يجب أن يكون مركبا، سواء كان لفظيا أو نفسيا، أما اللفظي فظاهر وأما النفسي فلأن اللفظي لما كان موضوعا بإزاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنوي مطابقا له، وأيضا الترتيب داخل في مفهوم الكلام، ولا يوجد الكلام بدونه، كما اعترف به الفاضل التفتازاني في
شرح العقائد حيث قال: وهذا أي ما ذكره صاحب المواقف من أن الكلام النفسي غير مرتب الأجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة (خ ل المترتبة) الدالة عليه، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس اللافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوشا مرتبة، وإذا تلفظ كان كلاما مسموعا " إنتهى " وعلى هذا فما يزوره المتكلم في نفسه عند إرادة التكلم، يجوز أن يكون عبارة عن الألفاظ

المخيلة المرتبة في النفس، فلا يجديهم ما تشبثوا به من قول (١) عمر: زورت في نفسي كلاما بمعنى قدرته وفرضته، كما يقال: زورت دارا وبناءا، فما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس، كذلك لا يدل ذلك على كون حقيقة الكلام في النفس، وكذا كون الكلام في الفؤاد (٢) يكون إشارة إلى تصوره، وأما ثانيا فلأن ما ذكره من أنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه فالخبر عن الشئ غير العلم به، ففيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقائل أن يقول: إن المعنى النفسي الذي يدعون أنه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه، هو إدراك مدلول الخبر، أعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان أو مشكوكا، فلا يكون مغايرا للعلم، والحاصل أن هذا إنما يدل على مغايرته للعلم اليقيني (٣)، لا للعلم المطلق، إذ كل عاقل تصدى للاخبار، تحصل في ذهنه صورة ما أخبرته بالضرورة، وأيضا ما ذكره (خ ل هذا) قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد وأما ثالثا فلأن ما ذكره في بيان مغايرة المعنى

النفسي للإرادة " مردود " بالاعتراض الذي نقله وأما ما ذكره في دفع ذلك
الاعتراض بقوله: أقول لا نسلم عدم الطلب فيهما، لأن لفظ الأمر إذا وجد فقد
وجد مدلوله عند المخاطب " الخ " مدخول، بأن الاعتذار والاختبار إنما يتوقفان
على أن يصدر من الآمر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب، لا على
تحقق الطلب في نفس الأمر، إذ لا وقوف لغير الله تعالى بما في الصدور، فيحصل
الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى وأما رابعا فلأن ما ذكره
في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في تقوية المعتزلة من قوله: أقول من أخبر
بما
لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له إرادة شئ أصلا " الخ " ففيه: أن هذا غير واقع، ولو
سلم فيجاب بمثل ما أجبنا عنه عما قيل: من أنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه فاعلم
وأما ما ذكره من أن في الأمر وإن كان هذا الإرادة موجودة، ولكن ظاهر أنه
ليس عين الطلب الذي هو مدلول الأمر، بل شئ يلزم ذلك الطلب، فإذن
تلك الإرادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا
الأمر وهو المطلوب، ففيه: أنا لا نسلم أن الطلب غير الإرادة (١)، فإن الطلب

عين الإرادة (١) عند المعتزلة، ولو سلم فنقول: إن الكلام النفسي عند الأشاعرة

قديم، فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم من يطلب منه الفعل أيضا وإلا يلزم السفه، إذا الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة، و سيجئ تفصيل الكلام فيه عن قريب إن شاء الله تعالى

وأما خامسا: فلأن ما ذكره من أن كل عاقل يعلم أن المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال له إنه متكلم " الخ " قد هرب فيه الناصب عما قاله أصحابه قاطبة: من أن المتكلم من قام به الكلام لما أورد عليهم الإمامية، من أنه يلزم من إن لا يصح إطلاق المتكلم على البشر، إذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا بالبشر، وحينئذ يتوجه عليه: إن المبدإ الذي هو المتكلم المهروب إليه بمعنى إيجاد الكلام قائم بذاته تعالى حقيقة، فلا يحتاج إلى المعنى النفسي

الأزلي، وأيضا نحن لا نشترط في صدق المتكلم أن يكون ذلك الشئ موجدا للكلام، بل نقول: لا بد أن يكون بين الكلام وذلك الشئ ملابسة كما في الحداد والصباغ والتمار وغيرها، وهي محققة هيهنا: إذ الكلام مخلوق (١) له تعالى،

وبالجملة لا يلزم أن يكون إطلاق الألفاظ على وتيرة (١) واحدة، فإن المضئ قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى ما قام به الضوء، وكذا التمار يطلق على من كان بائعا للتمر لا على قام به التمر، فلا يتجه علينا النقض بالذائق، كما ذكره الناصب الخالي عن ذوق التحقيق، ولا بالمتحرك كما أورده شارح العقائد، ولا ما أورده الشارح الجديد للتجريد: من أنا إذا سمعنا قائلا يقول: أنا قائم، نسميه المتكلم وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام، بل وإن علمنا أن موجده هو الله تعالى (٢) كما هو رأي الأشاعرة " إنتهى " وقد اعترف بهذا فخر الدين الرازي في المسألة الثالثة والأربعين من الباب الأول من القسم الأول من الكتاب الأول من فواتح تفسيره الكبير حيث قال: والتحقيق في هذا الباب أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص، جعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والإرادات، وعند هذا يظهر أن المراد من كون الإنسان متكلما

بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص " إنتهى " على أن ما ذكره
الناصب وشارح العقائد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية، وإذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور، وهو أن المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات، فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور، وهذا كما قيل: في حمل الموجود عليه تعالى على قاعدة الحكماء ومن وافقهم من أن الوجود عين حقيقته غير قائم به، إذ على هذا لا يصح لغة أن يقال: إنه تعالى موجود، إذ معنى الموجود لغة من قام به الوجود، وهو يقتضي المغايرة، وذلك باطل عندهم " تأمل " والسر في أن أهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل، ما قاله بعض المحققين: من أن اللغة لم تبن (١) على النظر الدقيق، بل هم ينظرون إلى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم به حال التكلم: وكيف لا؟ ولو بنيت اللغة على النظر الدقيق لتعذر في أكثر أفعال الحال؟ فإنه يلزم أن يكون مجازا، مع أنهم اتفقوا على أن المضارع حقيقة في الحال، في مثل يمشي، ويتكلم، ويخبر، بل يتوسعون في معنى الحال، ويعممونه عن المشي بين المشرق والمغرب، ويريدون به الحال، وقس عليه الحال في اسم الفاعل إذا قالوا: إنه حقيقة في زيد ماش من المشرق إلى المغرب، والحاصل أن النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدء وعدم بقائه في محل يقوم به، وظاهر النظر يميل إلى القيام والبقاء، والملخص أن معنى اسم الفاعل (٢) مثلا هو الأمر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية " بدانا " و

إذا أردنا تحليله (١) نعبر عنه بذات له العلم، مع أنا نعلم أن الذات غير مأخوذة في معنى العالم وكذا قيام معنى العلم، إما أن الذات غير مأخوذة فلأنا إذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا أن زيدا بمنزلة الذات، وليس المراد بزيد ذات له العلم، بل المراد زيد له العلم، وكيف لا؟ وقد استدلوا على ذلك بأنه لو كان شئ أو ذات مأخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرضي، كما قاله سيد المحققين (٢): قدس سره في حاشية المطالع، فيلزم أن لا يصح التحديد به، وفوق هذا كلام: وهو أن إطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب، بل ولا يطلقون اسم المتكلم على القائم به الكلام أصل، لأن الفعل لا يوصف به المفعول، بل إنما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا، فلا يقال: الضارب لمن وقع عليه الضرب، بل لمن فعل الضرب، فحينئذ لا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله، وإلا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به، وقالوا تكلم الجن: على لسان المصروع (٣) لاعتقادهم أن الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن، فأسندوه إلى الفاعل لا القائم به، والأشاعرة لما قالوا إن الكلام هو المعنى قالوا: معنى كونه متكلما هو قيام ذلك المعنى بذاته، ثم افتروا به على اللغة. فإن قلت الكلام على ما ذكرتموه يرجع إلى القدرة فلا يكون صفة مستقلة أخرى، قلت: لا محذور في إرجاعه إلى القدرة وعده صفة مستقلة أخرى، بناء على فائدة مخصوصة: هي أن

أفعال العباد قولا وفعلا مخلوقة بقدرة العبد أو بقدرة الله، وكسب العبد والقرآن مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه، وتحقيقه: أن الله تعالى يعلم جميع المعلومات، فعلم القرآن في الأزل بأنه سيوجده بقدرته القديمة في جسم من الأجسام من غير كسب (١)، بخلاف كلام البشر فإنه عالم في الأزل بأنه سيوجده البشر بقدرته الحادثة أو بكسبه. ومما يكسر سورة (٢) استبعاد الخصم: أن صفتي السمع و البصر راجعتان إلى العلم باتفاق الأشاعرة معنا، مع أنهما عدتا صفتين مستقلتين متابعة للشارع حيث أفردهما عن العلم في الذكر لغاية اهتمامه بإثباتهما، وباعتقاد المكلفين لاتصافه تعالى بهما.

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الثاني في أن كلامه تعالى متعدد، المعقول من الكلام على ما تقدم أنه الحروف والأصوات المسموعة، وهذه الحروف المسموعة إنما تلتئم كلاما مفهوما إذا كان الانتظام على أحد الوجوه التي يحصل بها الأفهام، وذلك بأن يكون خبرا أو أمرا أو نهيا أو استفهاما أو تنبيها، وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء، ولا وجود له إلا في هذه الجزئيات، والذين أثبتوا قدم الكلام اختلفوا: فذهب بعضهم إلى أن كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني، وذهب آخرون إلى تعدده، والذين أثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في إثبات شئ لا

يتصورونه هم ولا خصومهم، ومن أثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف يجوز أن يجعل إماما يقتدى به ويناط بكلامه الأحكام؟ " إنتهى "

قال الناصب خفضه الله

أقول: الأشاعرة لما أثبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات

مثل العلم والقدرة، فكما أن القدرة صفة واحدة تتعلق بمقدورات متعددة، كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم إلى الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء، وهذا بحسب التعلق، فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا، وباعتبار تعلقه بشئ آخر أو على وجه آخر يكون أمرا، وكذا الحال في البواقي وأما من جعل الكلام عبارة عن الحروف والأصوات فلا شك أنه يكون متعددا عنده، فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والإمامية في إثبات الكلام النفساني، فإن ثبت فهو قديم واحد كسائر الصفات، وإن انحصر الكلام في اللفظي فهو حادث متعدد، وقد أثبتنا الكلام النفسي فيما سبق، فطامات الرجل ليس إلا الترهات " إنتهى. "

أقول: إن أراد بقوله: الكلام صفة واحدة تنقسم إلى الأمر والنهي

" الخ " أن كلامه تعالى جنس لهذه الأمور، وهذه الأمور أنواع له، فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون أحد الأنواع، وبطلانه ظاهر، وإن أراد أنه أمر معين يعرضه هذه الأمور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تتميم جواب عبد الله بن سعيد (١) حتى لا يلزم كون تلك الأنواع أنواعا حقيقية، بل تكون

أنواعا بحسب العارض والاعتبار والأمور الخارجة، فمسلم أن هذا لا يستلزم محالا لأن غاية ما يلزم من ذلك وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل، لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم، من أن هذه الأمور أنواع الكلام. وأيضا هذا غير معقول إذ لا يعقل كلام إلا على أحد الأساليب المعروفة عند العقلاء، وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الأمر والنهي والخبر، فإذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام فإن ادعيتم قدم شئ آخر فبينوه ليتصور، ثم أقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه، وأيضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وأنواعه مختلفة باعتبار التعلقات لزم جواز أن يكون جميع الصفات راجعة إلى صفة واحدة بل إلى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص إرادة، وباعتبار تعلقه بالايجاد قدرة إلى غير ذلك من الاعتبارات، وقال السيد معين الدين الصفوي الإيجي الشافعي في رسالته في الكلام: إن العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم من الكلام إلا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو في الحقيقة (خ ل في التحقيق)

نوع من العلم، وليس من شأن النبوة دعوة الأمة إلى شئ غير معلوم ظاهره كذب وإلحاد من غير إشارة في موضع وموقع على المراد من إطلاقه، مع أن العرف مطلقا يعرف تناقض الأخرس مع المتكلم، وعلى ما عرفه الأشعري يجتمع الخرس و هذا المتكلم (١)، والتكلم والسكوت، وأما ما في متن العقائد للنسفي (٢) إن

الكلام صفة متنافية للسكوت والآفة، وقال شارحه (١) العلامة: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي، إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ، وأجاب بأن مراده السكوت والآفة الباطنيتان بأن لا يدبر في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك، فكما أن الكلام لفظي ونفسي، فكذا ضده أعني السكوت والخرس، فأنت على يقين أن هذا التوجيه تمحل (٢) لا يغني عن الحق شيئا (٣)، فأعرضنا عن التعرض بتفصيل الجواب.

قال المصنف رفع الله
المطلب الثالث في حدوثه، العقل والسمع متطابقان على أن كلامه تعالى محدث ليس بأزلي، لأنه مركب من الحروف والأصوات، ويمتنع اجتماع حرفين في السماع دفعة واحدة فلا بد أن يكون أحدهما سابقا على الآخر، والمسبوق حادث بالضرورة، السابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة، وقد قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث (١)، وخالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك، فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه، وأنه تعالى في الأزل يخاطب العقلاء المعدومين، وإثبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى، فإن الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا، وقال يا سالم قم، ويا غانم اضرب ويا سعيد كل ولا أحد عنده من هؤلاء، عده كل عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل والحمق إليه تعالى؟ وكيف يصح منه تعالى أن يقول في الأزل: يا أيها الناس اعبدوا (٢) ربكم؟ ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده، ويقول يا أيها الناس (٣) اتقوا ربكم؟ ويقول يا أيها الذين (٤) آمنوا أقيموا الصلاة، ولا تأكلوا (٥) أموالكم، ولا تقتلوا (٦) أولادكم، وأوفوا بالعقود (٧)؟ وأيضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه

تعالى، لأنه إن لم يفد بكلامه في الأزل شيئا كان سفيها، وهو قبيح عليه تعالى
وإن أفاد فإما لنفسه أو لغيره، والأول باطل، لأن المخاطب إنما يفيد لنفسه
لو كان يطرب في كلامه أو يكرره ليحفظه أو يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة
القرآن، وهذه في حقه محال لتنزهه عنها. والثاني باطل لأن إفادة الغير إنما
تصح لو خاطب غيره ليفهم مراده أو يأمره بفعل، أو ينهاه عن فعل، ولما لم يكن في
الأزل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا. وأيضا يلزم الكذب
في إخباره تعالى، لأنه قال: إنا أرسلنا نوحا (١)، إنا أوحينا إلى إبراهيم (٢)
وأهلكنا القرون (٣)، وضربنا لكم الأمثال (٤)، مع أن هذه إخبارات عن الماضي،
والإخبار عن وقوع ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه. وأيضا قال تعالى إنما
قولنا
لشيئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون (٥)، وهو إخبار عن المستقبل فيكون
حادثا " إنتهى. "
قال الناصب خفضه الله
أقول: قد سبق الإشارة إلى النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة ومن
تابعهم من الإمامية في إثبات الكلام النفساني، فمن قال: بثبوته فلا شك أنه
يقول: بقدمه، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، ومن قال بأنه مركب من
الحروف والأصوات، فلا شك أنه يقول بحدوثه ونحن نوافقه فيه فكل ما أورده
على الأشاعرة فهو إيراد على غير محل النزاع، لأنه يقول: إن الكلام مركب

من الحروف، ثم يقول بحدوثه، هذا مما لا نزاع فيه، نعم لو قال بإثبات الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه يكون محل النزاع. وأما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى: وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث، فهو يدل على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه، وأما الاستدلال بأن الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور و لا سامع فيه سفه كما ذكره في طاماته، فالجواب أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنما هو في اللفظ، وأما كلام النفس فلا سفه فيه، ومثاله على وفق ما ذكر، إن الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب (١) في نفسه أنواع الأوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به، فلا يكون سفها ولا حماقة، بل السفيه من نسبه إلى السفه، فالكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الأزل، ولا تلفظ بذلك الكلام، بل هو لجماعة سيحدثون، ويكون التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث أفعالهم التي تقتضي الأمر والنهي والإخبار والاستفهام، فلا سفه ولا حماقة كما ادعاه، وبهذا الجواب أيضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى، لأن ذلك في التلفظ بالكلام النفسي، ونحن نسلم أن لا تلفظ في الأزل، بل هناك معان قائمة بذات الله تعالى قديمة. وأيضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب، لأن الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني المزورة في النفس لمقولة بعد هذا لمن سيحدث. وأما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى: إنما قولنا لشيئ إذا أردناه إن نقول له كن فيكون لأنه إخبار عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه أن لفظ كن حادث، ولا نزاع لنا فيه، إنما النزاع في المعنى الأزلي النفساني، ولا يلزم من كون مدلول لفظة كن في ذات الله تعالى حدوثه " إنتهى. "

أقول: غرض المصنف قدس سره أن الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من أهل السمع والعقل ليس إلا ما حكموا بحدوثه، فمن أين جاء هذا الكلام النفسي القديم؟، وحاصله أن إثبات الكلام النفساني مع كونه غير معقول مخالف للاجماع، ويؤيده ما نقل السيد معين الدين الإيجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء إنه قال: ما تلفظ بالكلام النفسي أحد إلا في أثناء المائة الثالثة، (١) ولم يكن قبل ذلك في لسان أحد " إنتهى " ولا ريب أن هذا إيراد وارد على الأشاعرة، وأما الجواب الذي ذكره من أن السفه (٢) إنما هو في اللفظ دون الكلام النفسي، فهو مأخوذ من قواعد العقائد للغزالي والمواقف للقاضي عضد، وحاصل ما قيل إنه ليس من شرط الأمر أن يكون المأمور موجودا، ولكن يجوز أن يقوم الطلب بذاته قبل وجود المأمور، فإذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب واقتضاء آخر (٣)، فكم من شخص ليس له ولد، ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولداه على تقدير وجوده، فله أن يقدر في نفسه أن يقول لولده: أطلب العلم،

وأورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف (١): بأن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله، وهو ممكن وليس بسفه، أما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها، بل قيل غير ممكن، لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه محال، وأما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل قوله تعالى: إنا أرسلنا نوحا (٢) " فمدخول " بأن مقتضى الكلام النفساني في لك علمه تعالى وإخباره بأنه سيرسل نوحا، والمقول بعد ذلك هو أن أرسله، والخبر والعلم بأن الشئ سيوجد يمتنع أن يكون العلم بأنه يوجد أو وجد، فلا يصح قوله: المزورة المقولة بعد هذا، لدلالته على أن أحدهما هو الآخر، على أنه يلزم من ذلك التغير في علمه تعالى، وبطلانه ظاهر، وبما قررناه يندفع باقي كلمات الناصب كما لا يخفى على المتأمل.

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الرابع في استلزام الأمر والنهي الإرادة والكراهة (الكراهية خ ل)

كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فإنه يأمره به، وإذا كره الفعل فإنه ينهى عنه، وإن الأمر والنهي دليلان على الإرادة والكراهة (الكراهية خ ل)، وخالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك، وقالوا: إن الله تعالى يأمر دائما بما لا يريده بل بما يكرهه وإنه ينهى عما لا يكرهه، بل عما يريده، وكل عاقل ينسب من يفعل هذا إلى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعرة أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون، فكل كائن مراد له، وما ليس بكائن ليس بمراد له، ومذهب المعتزلة و

من تبعهم من الإمامية أنه تعالى مريد للمأمور به كاره للمعاصي والكفر، ودليل الأشاعرة أنه تعالى خالق الأشياء كلها، وخالق الشئ بلا إكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة ولا بد منها، فإذن ثبت أنه مريد لجميع الكائنات. وأما المعتزلة فإنهم لما ذهبوا إلى أن أفعال العباد مخلوقة لهم وأثبتوا في الوجود تعدد الخالق (١) يلزمهم نفي الإرادة العامة (٢)، فالله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره المعاصي، فيأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي لأنها ليست من خلقه. وعند الأشاعرة أنه تعالى يريد الطاعات، ويأمر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي وينهى عنها، والأمر غير الإرادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من الإرادة الرضا والاستحسان، فقوله: إن الأشاعرة يقولون: الله تعال يأمر بما لا يريده أراد به أن الله تعالى يأمر بإيمان الكافر ولا يريده، فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الإرادة، فإن المراد بالإرادة هيهنا هو التقدير والترجيح في الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر، فذهب إلى اعتبار معنى الإرادة بحسب العرف، وإذا حققت معنى الإرادة علمت مراد الأشاعرة، وأنه لا نسبة للجهل والسفه إلى الله تعالى عن ذلك كما ذكره " إنتهى "

أقول: كونه تعالى خالقا للأشياء كلها ممنوع، والاستناد بقوله تعالى لا إله إلا هو خالق كل شئ (٣) ضعيف، لأنه عام مخصوص بما عدا ذاته تعالى وأفعال عباده، وقد بينا في الفصول السابقة أنه تعالى ليس بخالق لأفعال

العباد، وإنما القدرة والتمكن (خ ل التمكين) لهم من الله تعالى، وبينا أن الأمر لا ينفك عن الإرادة وتكلمنا (١) على المثال الذي أورده بقوله: إن الرجل قد يأمر بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أو لا؟، وأما تفسيره (٢) للإرادة بالتقدير فهو من مخترعاته التي ألجأه ضيق الخناق (٣) إلى التزامها إذ لو لم يكن ذلك معناه بحسب العرف كما اعترف به وظاهر أنه ليس ذلك معنى لغويا أيضا ولو مجازا مشهورا، كما يظهر من تتبع كتب اللغة، فقد خرج الكلام عن أسلوب أرباب التحصيل، ولا يبعد أنه أخذ ذلك مما نسبه أصحابه إلى النعمانية أصحاب محمد بن

نعمان (١) أبي جعفر الأحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق، وأهل السنة بشيطان الطاق، وقد ذكرنا شرح فضائله وبرائته عما نسب إليه من الأقوال الفاسدة مع وجه تلقبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين، والحاصل أن محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الأشعري قد قال في كتاب العلل والنحل عند ذكر النعمان المذكور: إنه وافق هشام بن الحكم (٢) في أن الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون، والتقدير عنده إرادة فعله تعالى " الخ "، فقد دخل الناصب في هذه المسألة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة قد أنكرهم الإمامية أيضا " الخ " و لعمري إنه لو اطلع أهل ما وراء النهر الذين ألف هذا الكتاب تأليفا لقلوبهم لرموه بالرفض والسخافة، ولراموا قتله مع إحراقه، ثم مع هذه المفسدة العظيمة يوجب

القول بذلك جعل النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعمأة سنة لفظيا، ضرورة أن أهل (١) العدل حينئذ لا ينازعون في أن الشرور والقبائح الموجودة من الكفر والفسق وأمثالهما مرادة لله تعالى، بمعنى أنها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما، وكفاك في تصديق ما ذكرنا في أفعاله تعالى دون أفعال العباد من اختراعه وافترائه بذلك التفسير على أصحابه: أن كتاب المواقف مع بسطه وتلخيص مقالات المتقدمين فيه خال في هذا المبحث وفي مبحث إرادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الإرادة بهذا المعنى، وإنما فسر الإرادة بالصفة المخصصة، ويدل عليه استدلاله في بحث إرادة الله تعالى للكائنات بقوله: لنا أما أنه مريد للكائنات بأسرها، فلأنه خالق للأشياء كلها، وخالق الشئ بلا إكراه مريد له ضرورة، وأيضا فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة كما مر، ولا بد منها " الخ " لم ذكر أدلة المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي، ولم يجب في شئ منها بأن الإرادة هيهنا بمعنى التقدير، ولعل الناصب اشتبه عليه الأمر من كلام مصنف العقائد النسفية وشارحه، حيث قال المصنف: وهي أي أفعال العباد كلها بإرادة ومشتبه وقضيته وتقديره، ثم قال الشارح: بعد تفسيره التقدير بتحديد كل مخلوق بحده " الخ ": والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته لما مر من أن الكل بعلق الله تعالى، وهو يستدعي القدرة والإرادة " إنتهى "، و غرضه من ذلك أن مقصود المصنف صاحب العقائد من قوله سابقا: وهي أي أفعال العباد كلها بإرادته ومشيته " الخ " تعميم إرادته وقدرته بالنسبة إلى جميع الكائنات والناصب لهم منه أن المراد أن مقصود (٢) الشارح نفسه أو مقصود المصنف

تعميم معنى إرادة الله تعالى وقدرته عن معنى القضاء والقدر المعطوفين على الإرادة في كلام المصنف، وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات، وبالجملة تفسيره للإرادة بالتقدير (١) خلاف المقدر المقرر بين القوم، ومع هذا لا يسمن ولا يغني من جوع (٢) كما عرفت. وإذا أتقنت (خ ل تيقنت) ذلك علمت أن ما ذكره المصنف وأراد لا محيص لهم عنه بما ذكره الناصب والحمد لله.

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الخامس في أن كلامه تعالى صدق، اعلم أن الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز عليه الكذب إنما يتم على قواعد العدلية الذين أحالوا صدور القبيح عنه من حيث الحكمة، ولا يتمشى على مذهب الأشاعرة لوجهين: الأول أنهم أسندوا جميع القبائح بأسرها إليه تعالى، وقالوا: لا مؤثر (٣) في الوجود من القبائح بأسرها غيرها إلا الله، ومن يفعل أنواع الشر والظلم والجور والعدوان وأنواع المعاصي والقبائح المنسوبة إلى البشر كيف يمتنع أن يكذب في كلامه، و

كيف يقدر الباحث على إثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقا؟، الثاني أن الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والأصوات، ولا طريق لهم إلى إثبات كونه تعالى صادقا في الحروف والأصوات " إنتهى. "

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعرة أنه تعالى يمتنع عليه الكذب، ووافقهم المعتزلة في ذلك، أما دليل الأشاعرة فلأنه نقص، والنقص على الله محال، وأما عند المعتزلة فلأن الكذب قبيح، وهو سبحانه لا يفعل القبيح (١)، وقال صاحب المواقف إعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنما تختلف العبارة، أقول: الفرق أن النقص هيهنا يراد به النقص في الصفات، فإنه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا هيهنا بالنقص في الأفعال، حتى لا يكون فرقا بينه و بين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف، فحاصل استدلال الأشاعرة: أنه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته، كما أنهم يقولون: لو كان عاجزا أو جاهلا لكان ناقصا في صفته، ولم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتأمل، والفرق دقيق، ثم ما ذكره: من أن عدم الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الأشاعرة، فهذا كلام باطل عار عن التأمل، فإن القول بأن لا مؤثر في الوجود

إلا الله لا يستلزم إسناد القبائح إليه، لأن فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند
إلى الخالق ثم من خلق القبائح فلا بد أن يكذب، ولا يجوز أن يكون صادقا،
هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث لو نسب هذا الكلام إلى
العوام استنكفوا منه، وأما ثاني الاستدلالين على عدم التمشي فهو أيضا باطل
صريح، فإن من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال
على المعنى النفساني وهو أيضا نقص، فكيف لا يتمشى؟ " إنتهى "
أقول: ما أخذ في دليل الأشاعرة من أن النقص على الله تعالى محال
إنما استدل عليه بالاجماع كما صرحوا به، ولا برهان عليه من العقل، حتى قال
فخر الدين الرازي: إن القول بالنقص والكمال خطابي (١)، وبالجملة الدليل
المستند إلى الاجماع لا يفيد اليقين إلا إذا كان الاجماع مقطوعا به، وهو فيما نحن
فيه ممنوع، على أن الاجماع المقطوع به لا يلزم أن يفيد المتن على رأيهم، وأيضا
الاجماع إنما يكون حجة عندهم لاستناده إلى النص، ودلالة النص موقوفة على
صدق كلام الله تعالى، وإثبات صدق كلامه بما يستند إلى النص يستلزم الدور
وما قال صاحب المواقف: من أن صدق النبي صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على
صدق كلامه
تعالى، بل على تصديق المعجزة، وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي على ما بين في
محله، منظور فيه، لأن المعجزة إنما تدل على صدق النبي صلى الله عليه وآله في
دعوى النبوة
وكونه رسول الله صلى الله عليه وآله، وأما صدقه في سائر الأحكام، فالظاهر من كلامه
أنه
لاستدعاء الرسالة أن يكون أحكامه من عند الله، فيتوقف على صدق كلامه تعالى
هذا. وأما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف، ثم أورد عليه بقوله:

أقول: الفرق " الخ " يدل على غاية جهله وخبطه (١) وخلطه (٢) وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام، فإن صاحب المواقف بعد ما ذكر من الأشاعرة دليلهم المشتمل على محذور النقص، ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله: و أيضا يلزم على تقدير أن يقع الكذب في كلامه تعالى أن يكون نحن أكمل منه في بعض الأوقات، أعني وقت صدقنا في كلامنا، ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم " الخ " وحاصله على ما أشار إليه الشارح قدس سره الشريف، والشارح الجديد للتجريد (٣)، أن هذا الدليل إنما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى، وإلا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا، ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه، لأنه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله، ولا فرق بين النقص في الفعل، وبين القبح العقلي فيه، وهم لا يقولون به، مع أن الأهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لم يذكر الدليل الثاني لأنه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به، بل ولم يفهم محصله ومعناه، ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهيا ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف أصلا، ولا في دفع كلام المصنف، وأما ما ذكره: من القول بأن لا مؤثر في الوجود إلا الله لا يستلزم إسناد القبائح إليه تعالى واه أيضا لأن خلق الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء، وهم يجوزون (٤) ذلك، ولا

يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف، وبالجملة كما أشار إليه الشارح قدس سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله، إذ تنزهه عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم، إذ هو ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم إثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقا كما ذكره المصنف، وقد ظهر بما قررنا صحة ثاني استدلالي المصنف قدس سره أيضا فلا تغفل.

قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الثامن في أنه تعالى لا يشاركه شئ في القدم، العقل والسمع متطابقان على أنه تعالى مخصوص بالقدم، وأنه ليس في الأزل سواه، لأن كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن، وكل ممكن حادث، وقال تعالى: هو الأول والآخر (١)، وأثبت الأشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علل (٢) في الصفات، كالقدرة والعلم والحياة إلى غير ذلك، ولزمهم من ذلك محالات: منها إثبات قديم غير الله تعالى قال

فخر الدين الرازي: النصارى كفروا بأنهم (لأنهم خ ل) أثبتوا ثلاثة قدماء (٣)، وأصحابنا

قد أثبتوا تسعة، ومنها أنه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما إلى إثبات معنى هو العلم، ولولاه لم يكن عالما، وافتقاره في كونه قادرا إلى القدرة، ولولاها لم يكن قادرا، وكذلك باقي الصفات، والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار، لأن

كل مفتقر إلى الغير فهو ممكن. ومنها أنه يلزم إثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال، بيان الملازمة: أن العلم بالشيئ مغاير للعلم بما عداه، فإن من شرط العلم المطابقة، ومحال أن يطابق الشئ الواحد أمورا متغايرة متخالفة في الذات (١) والحقيقة، لكن المعلومات غير متناهية، فيكون له علوم غير متناهية، لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية باعتبار كل علم يفرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية، لأن العلم بالعلم بالشيئ مغاير للعلم بذلك الشئ، ثم العلم بالعلم بالشيئ مغاير للعلم بالعلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا إلى ما لا يتناهى، (خ ل ما لا نهاية له) وفي كل واحدة من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين السفسطة، لعدم تعقله بالمرة. ومنها أنه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات، وكانت قائمة بذاته كانت حقيقة الإلهية مركبة وكل مركب محتاج إلى جزئه، وجزؤه (٢) غيره فيكون الله تعالى محتاجا إلى غيره، فيكون ممكنا، وإلى هذا أشار مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال: أول الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه، فقد جزاه، ومن جزاه فقد جهله (٣) ومنها أنهم ارتكبوا هيهنا

ما هو معلوم البطلان، وهو أنهم قالوا: إن هذه المعاني لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها، وهذا غير معقول، لأن الشئ إذا نسب إلى آخر فأما أن يكون هو هو أو غيره ولا يعقل سلبهما معا " إنتهى. "

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعرة أنه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم وقادر بقدرة، مريد إرادة وعلى هذا القياس، والدليل عليه أننا نفهم الصفات الإلهية من صفات الشاهد وكون علة (١) الشئ عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب، وحد العالم هيهنا من قام به العلم، فكذا حده هناك، وشرط صدق المشتق على واحد ما ثبوت أصله، فكذا شرط فيمن غاب عنا، وكذا القياس في باقي الصفات، ثم أخذ هذا من عرف اللغة وإطلاقات العرف فإن العالم لا شك أنه من يقوم به العلم، ولو قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة، فإن الله تعالى في كتابه ثبت الصفات لنفسه، كقوله تعالى:

ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما أشاء (٢) فإذا ثبت في النصوص إثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير تأويل، فإن الاضطرار إلى التأويل إنما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع، وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع إجرائه على حسب ظاهره، وهيهنا، ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تأويل، وعندي أن هذا هو العمدة في إثبات الصفات الزائدة، فإن الاستدلالات العقلية على إثباتها مدخولة، والله أعلم. ثم ما استدل به هذا الرجل

على نفي الصفات الزائدة من الوجوه فكلها مجاب: الأول استدلاله بأن كل ما عداه ممكن
وكل ممكن حادث، فنقول: سلمنا أن كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية:
إن كل ممكن ما عدا صفاته فهو حادث، لأن صفاته لا هو ولا غيره، كما سنبين بعد هذا
الثاني الاستدلال بلزوم إثبات قديم غير الله تعالى وإثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى، الجواب: أن الكفر إثبات ذوات قديمة لا إثبات ذات وصفات قدماء هي ليست غير الذات مباينة كلية، مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية، فلو كان علم زيد قديما فرضا مثل زيد فأي نقص يعرض من هذا لزيد إذا كان متصفا بالقدم، لأن علمه ليس غيره بالكلية، بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله في كونه عالما إلى إثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما، وكذا في باقي الصفات، والجواب
إن أردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا، وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه، وإن أردتم به غيره فصوروه أولا حتى تفهموه (١) ثم بينوا لزومه لما ادعينا، والحاصل: أن المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره، واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الأول
الرابع الاستدلال بلزوم إثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى، وذلك لأن العلم بالشيئ مغاير للعلم بما عداه إلى ما ذكره إلى آخر الدليل (٢)، والجواب أن العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير المتناهية، فله بحسب كل معلوم تعلق، فكما يتصور أن تكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز أن تكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات، وليس يلزم منه محال فلا يلزم التسلسل المحال، لفقدان شرط الترتب والوجود، الخامس الاستدلال بأنه لو كان موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة

الإلهية مركبة، ويلزم منه الاحتياج، والجواب أن المراد بالحقيقة الإلهية إن
كان الذات فلا يلزم من إثبات الصفات الزائدة تركب في الذات، وإن كان المراد أن
هناك
ذاتا وصفات متعددة قائمة بتلك الذات فليس إلا ملاحظة الموصوف مع الصفات،
ثم إن احتياج الواجب إلى ما أهو غيره يوجب الامكان كما قدمنا وأما ما استدل
به من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، فالمراد من نفي الصفات يمكن أن يكون صفات
(١) تكون
هي غير الذات بالكلية، وليس هيهنا كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما
هو معلوم البطلان هيهنا، وهو أن هذه المعاني لا هي عين الذات ولا غيرها وهذا
غير معقول، والجواب أن المراد بعدم كون الصفات عين الذات أنها مغايرة للذات
في الوجود، وكونها غير مغايرة لها أنها صفات للذات، فليست بينهما مغايرة كلية
بحيث يصح إطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية، كما يقال: إن علم زيد ليس عين
زيد، لأنه صفة له، وليس غيره بالكلية، لأنه قائم به، وهذه الواسطة على
هذا المعنى صحيح، لأن سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار آخر، فكلا
السلبين يمكن تحققهما معا " إنتهى "
أقول: فيه نظر أما أولا فلأن مبنى الدليل الذي ذكره على قياس
الغائب على الشاهد، وهو قياس باطل مردود عند الأشاعرة أيضا وقد استضعفه صاحب
المواقف في مقدمات كتابه (٢) وأنكروا استعمالها على الشيعة والمعتزلة في مواضع

متعددة (١) فكيف جاز للناصب استعماله هيهنا؟ وهذا دليل على عجزه، بل عجز أصحابه عن الاستدلال بالدلائل اليقينية، وأما ثانيا: فلأنا قد ذكرنا أن الاعتبار اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية، ولا يلزم من التأويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعمه، وإلا لما جاز تأويل المتشابهات بوجه من الوجوه كاليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى، على أنا قد بينا أن ليس يعتبر في معنى المشتق في اللغة قيام مبدئه، غايته أنه في أكثر المواد يستلزم ذلك، ألا ترى؟! أنه صح بحسب اللغة أن الضوء مضئ ولا يقوم به ضوء، وأنه يفسر المشتقات في اللغة الفارسية ما لا يقتضي قيام المبدأ، فيقال: العالم معناه " دانا " والقادر معناه " توانا " والبصير معناه " بينا " و غير ذلك من تفسيراتها، وأما ما ذكر من أنه ليس هيهنا دليل عقلي: يدل على امتناع إجراء النصوص المتضمنة لإثبات الصفات على ظاهرها، ففيه: أن النصوص لا تدل (٢) على ثبوت تلك الصفات ووجودها في أنفسها، وإنما تدل على كونه تعالى عالما قادرا إلى غير ذلك، وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في أنفسها، فلا يثبت مطلوبهم، ولو سلم أن ظاهرها ما فهموه منها نقول: إن الدلائل العقلية على إرادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها، وأخف ما

رأينا ذكره هيهنا أنه تعالى واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمال ذاته وعلى تقدير كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل إلى الصفة المغايرة له، وكل ما هو مغاير له فهو ممكن، لاستحالة تعدد الواجب، فيلزم أن لا يكون مستكملا في حد ذاته، بل محتاجا إلى الممكن فيه، مع أنه غني عن العالمين (١)

وتوضيح المرام أن العالم ما يعبر عنه بالفارسية " بدانا " وكذا القادر ما يعبر عنه " بتوانا " وقس عليه باقي الصفات، وتفسيره العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة إنما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم فيه كما مر، ولما دل الدليل على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به، وأنه موجود عالم قادر، علم أن قيام المبدأ به غير لازم، وبعد هذا نقول: إن صفة الشئ على قسمين: أحدهما ما يقوم به في نفس الأمر كالعلم بالنسبة إلى زيد، وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة إليه، فإنهما أعين زيد في الخارج، لصحة حملهما عليه مواطاة (٢) وزائدان على مهيته (٣)، والصفة بالمعنى الأول زائد على الله تعالى في الخارج، والثاني عينه فيه، والمراد أن صفاته تعالى من القسم الثاني لا الأول الزائد على الذات في الخارج، وقيام المبدء غير لازم، فصح كون الصفات عين الذات، كذا حققه صدر المدققين (٤) في بعض مصنفاته العلية (العقلية خ ل)، وأما ما أجاب به الناصب عن أول استدلالات المصنف فمن تخصيص المقدمة الكلية العقلية القائلة: بأن كل ممكن حادث بما عدا صفاته، فهن تخصيص بارد لا دليل عليه، ومخالف لما

يجده كل عاقل: من أن الواجب بالذات لا يكون إلا ذاتا، وما استدل به عليه من قوله: لأن صفاته لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد، وتحقيق ذلك على ما حققه سيد المحققين (١) في شرح المواقف: أنهم لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى، لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى، ولزمهم أيضا أن تكون تلك الصفات مستندة إلى الذات، إما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والإرادة، ويلزمهم أيضا كون الصفات حادثة، وإما بالايجاب فيلزمهم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الأشياء، فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا عن شناعة القول بالجسمية بالتكلفات. وأما ما أجاب به عن الاستدلال الثاني من أن الكفر إثبات ذوات قديمة " الخ " ففيه أن النصارى أيضا لم يثبتوا ذواتا ثلاثة وإنما هذا شئ افتراه عليهم أصحاب الناصب عند إرادة التفصي عن مشاكلتهم مستدلين عليه بأنهم قالوا: بانتقال أقنوم (٢) العلم إلى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتا وهو مدفوع،

بأنه لا يفيد ما هو المدعى من إثبات كون الأقانيم الثلاثة ذواتا، وإنما يفيد كون أقنوم واحد ذاتا، على أنا نقول يجوز أن يكون قولهم بانتقال أقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات (١) أو أرادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال، وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا، ومن البين أن مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر، وإن كان ذلك جهلا، وبالجملة لا يجب أن يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز أن يكون منكرا للزوم بينهما.

وأما ما ذكره: من المثال فإنما يصلح لتلاعب الأطفال، فإنه في مرتبة أن يقال
أي نقص يعرض الله تعالى من كون عرشه قديما؟ لأنه محل استوائه ومن مجالي (١)
عظمته
بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه، تعالى عنه علوا كبيرا وأما ما أجاب به عن
الثالث بقوله إن أردتم باستكماله بالغير " الخ " ففيه أن العقل السليم حاكم بأن
الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته إلى غيره، وأن المفتقر إلى
غيره كذلك ممكن. وأما ما ذكره من أن المحال هو استفادته تعالى صفة كمال
من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هو غيره فمردود بأنه لا كمال لله تعالى في اتصافه
بصفة كمال هو غيره لأن غيرية الصفة تستلزم افتقار الذات المستلزم للامكان كما
مر، وإنما يكون ذلك كما لا في الشاهد الممكن الناقص، فهذا أيضا راجع إلى
قياس الغائب على الشاهد، وقد عرفت ما فيه، ثم لا يخفى أن أخذ الاستكمال بدل
الافتقار إنما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل، والناصب لقصور فهمه و
عجزه عن التقرير والتحرير لم يقدر على تغيير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار
ليصير جوابه مقابلا لكلام المصنف؟ فذكر في جواب المصنف عين ما أجاب به
صاحب
المواقف هناك مشتملا على لفظ الاستكمال، مع أن بين الاستكمال (٢) والافتقار

فرق لا يخفى وأما ما أجاب به عن الاستدلال الرابع من أن العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى، ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات " الخ " فمدخول، بأن المصنف قدس سره لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث الكونية، كما زعمه حتى يتأتى دفعه بأنه لا يلزم التسلسل المحال، بناء على أن عدم تناهي معلومات الله تعالى إنما هو بمعنى أن تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات لا ينتهي إلى أمر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه، لا بمعنى أن تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف؟ ولو كان مراد المصنف ذلك لو رد عليه مثل ما أورده على الأشاعرة، لظهور أنه على تقدير أن يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية التفافات غير متناهية ويكون الجواب الجواب، بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما يغايرها من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سنبينه عن قريب إن شاء الله تعالى (١)، ومراده بالمرار الغير المتناهية المرار الحاصلة من لزوم العلوم

الغير المتناهية في مرتبة إثبات كل من المعاني القديمة، فإن تأثيره تعالى في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم آخر كما يتوقف على قدرة وإرادة و غيرهما من المعاني الزائدة، وكذا تأثيره في القدرة والإرادة المتوقف عليهما التأثير في العلم يتوقف على قدرة وإرادة أخرى وهكذا، فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر (١) غير متناهية وإرادات غير متناهية، وكذا في مرتبة تأثيره تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه تلزم السلاسل الغير المتناهية، لتوقف تأثير القدرة على العلم والإرادة الزائدتين وهكذا الكلام في تأثيره تعالى ابتداء في الإرادة الزائدة وهذا هو الذي أراده بقوله: وفي كل واحدة من هذه المراتب مراتب غير متناهية، و يقرب منه ما ذكره قدس سره في (كتاب نهج المسترشدين) بقوله: ولأن صدور العلم عنه يستدعي كونه علما وذلك إنما يكون بعد كونه عالما فيكون الشئ مشروطا بنفسه أو يتسلسل، لأن العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم إما أن يكون نفسه، أو غيره، فعلى الأول يلزم الأول، وعلى الثاني يلزم الثاني، وقد ذكر في النهج دليلا آخر أخذ فيه لزوم حدوث الصفات حيث قال: لنا أنه لا قديم سواه لأن كل موجود سواه فهو مستند إليه كما حقق في إثبات وجوده تعالى، وقد بينا أنه تعالى مختار، وفعل المختار محدث، وملخصها ما ذكره سيد المحققين (٢) قدس سره: في شرح المواقف من أن تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا إن كان بقدرة واختيار لزم محذوران، التسلسل في صفاته وحدوثها، وإن كان بإيجاب لزم كونه موجبا بالذات، فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته، ودعوى أن إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكلة " إنتهى " وإنما طوى المصنف في تلك الأدلة احتمال الايجاب لامتناعه عند المليين، وبعد

التزام الخصم له، وإنما لم يذكر لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل، إذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث، ولا مناقشة في كونه مستلزما للتسلسل في بعض الصفات (١) فافهم، هذا ويتوجه أيضا على الناصب فيما ذكره من تعدد العلم
بحسب التعلق بالمفهومات أن تلك التعلقات إن كانت قديمة يلزم قدم المعلومات وإن كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادثة، قال (العلامة الدواني (٢) في شرحه على العقائد العضدية) أما ما ذكره الظاهريون (٣) من المتكلمين من أن العلم قديم، والتعلق حادث لا يسمن ولا يغنى من جوع، إذا العلم ما لم يتعلق بالشيئ لا يصير ذلك الشئ لا يصير ذلك الشئ معلوما فهو يفضي إلى نفي كونه تعالى
عالما بالحوادث في الأزل تعالى عن ذلك علوا كبيرا " إنتهى " وأما ما ذكره آخرا من أنه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب " الخ " فدليل على جهله بشرائط استحالة التسلسل عند المتكلمين، فإن وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتب أولا كما صرحوا به وعرفه من له أدنى تحصيل وأما ما أجاب به عن الدليل الخامس فنختار الشق الثاني منه، قوله: فليس
هناك إلا ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا: إن أراد به أنه ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الأمر، وإنما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر و غيرهما فهو عين مذهب القائل بالعينية كما لا يخفى، وإن أراد به أنه تتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا أثر له في دفع الاستدلال وأما ما ذكره من أن احتياج الواجب إلى ما هو غيره يوجب الامكان فالظاهر

أن له تتمة حذفها، هي أن صفاته تعالى ليست غيرها كما هي ليست عينها ولعله إنما حذفها هربا عن التصريح بالفاسد، لما مر من أن عدم المغايرة بين الذات والصفات إنما هو بحسب اصطلاحهم، ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الأمر، فلا يفيد أصلا، وأما ما ذكره في تأويل كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام من احتمال إرادة صفات تكون هي غير الذات بالكلية فلا تخفى ركاكته، ولقد أشبه قولهم الصفات
ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخراساني الذي ضل حماره في قافلة وكان ذكرا، فأخذ حمارا أنثى كان لأحد من رفقائه عوضا عنه، فلما تكلموا معه في ذلك وقالوا له إنك كنت تقول: إن حماري كان ذكرا وهذه أنثى قال: إن حماري أيضا لم يكن ذكرا بالكلية، فليضحك قليلا وليبك كثيرا (١) وأما ما أجاب به عن الدليل السادس من أن المراد بعدم كون الصفات عين الذات أنها مغايرة للذات في الوجود " الخ " فقد مر مرارا أن هذه الإرادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع، وهو مما يأباه العقل في باب التوحيد، على أن الواسطة بين الشئ و غيره مما يجدها كل عاقل، وتخصيص الغير بما خصصوه به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى. وأما ما ذكره بقوله كما يقال: إن علم زيد ليس عين زيد لأنه صفة له وليس غيره بالكلية " الخ " فهو مثال من جملة مصنوعاته، ولم نسمه إلى الآن من يقول: إن علم زيد ليس غيره بالكلية، وإنما سمعنا نظيره عن الخراساني كما مر.

قال المصنف رفع الله درجته

المبحث التاسع في البقاء، وفيه مطلبان، الأول أنه ليس زائدا على الذات، وذهبت الأشاعرة إلى أن الباقي إنما يبقى ببقاء زائد على ذاته، وهو عرض قائم

بالباقي، وأن الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته، ولزمهم من ذلك المحال الذي تجزم الضرورة ببطلانه من وجوه: الأول أن البقاء إن عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة، بيان الملازمة: أن الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود فكذا يتحقق في جانب العدم، لامكان تقسيم المستمر إليهما، ومورد التقسيم مشترك، ولأن معنى الاستمرار كون الأمر في أحد الزمانين كما كان في الزمان الآخر، وإن عني به صفة زائدة على الاستمرار، فإن احتاج كل منهما إلى صاحبه دار، وإن لم يحتج أحدهما إلى الآخر أمكن تحقق كل منهما بدون صاحبه، فيوجد بقاء من غير استمرار وبالعكس، وهو باطل بالضرورة، و إن احتاج أحدهما إلى صاحبه انفك الآخر عنه وهو ضروري البطلان، الثاني أن وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج إلى البقاء لزم الدور، لأن البقاء عرض يحتاج في وجوده إلى الجوهر، فإن احتاج إلى وجود هذا الجوهر الذي فرض باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر محتاجا إلى صاحبه وهو عين الدور المحال، وإن احتاج إلى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول، أجابوا بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر فجاز أن تقوم بذاته لا في محل، ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني، وهو خطأ، لأنه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء لا يعقل إلا عرضا قائما بغيره، وأيضا يلزم أن يكون هو بالذاتية أولى من الذات، وتكون الذات بالوصفية أولى منه، لأنه مجرد مستغن عن الذات، و الذات محتاجة إليه، والمحتاج أولى بالوصفية من المستغني، والمستغني أولى بالذاتية من المحتاج، ولأنه يقتضي بقاء جميع الأشياء لعدم اختصاصه بذات دون أخرى حينئذ، الثالث أن وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الأول، ولما كان وجوده في الزمان الأول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني كذلك، لامتناع كون بعض أفراد الطبيعة محتاجا لذاته إلى شئ

وبعض أفرادها مستغنيا عنه " إنتهى. "
قال الناصب خفضه الله
أقول: اتفق المتكلمون على أنه تعالى باق، لكن اختلفوا في كونه
صفة ثبوتية زائدة أو لا، فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد إلى أنه صفة ثبوتية زائدة على الوجود، إذ الوجود متحقق دونه كما في أول الحدوث، بل يتجدد بعده صفة هي البقاء، ونفي كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الأشاعرة كالقاضي أبي بكر (١) وإمام الحرمين (٢) والإمام الرازي (٣) وجمهور معتزلة البصرة، وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه، ونحن ندفع ما أورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الأشعري، فنقول

أورد عليه ثلاث إيرادات، الأول: أن البقاء إن عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية إلى آخر الدليل، والجواب: أن البقاء عني به استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال. الثاني أن وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج إلى البقاء لزم الدور، ثم ذكر أن الأشاعرة أجابوا بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر، ورتب عليه أنه حينئذ جاز أن يقوم بذاته لا في محل، وهذا الجواب افتراء عليهم، بل أجابوا بمنع احتياج الذات إليه، وما قيل إن وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع، غاية ما في الباب أن وجوده فيه لا يكون إلا مع البقاء وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه، إذ يجوز أن يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق، فاندفع كل ما ذكر من المحذور. الثالث: أن وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الأول ولما كان وجوده في الزمان الأول غنيا كان في الثاني كذلك، والجواب: أن جميع أفراد الوجود محتاج إلى البقاء في الزمان الثاني غني عنه في الزمان الأول فلا تختلف أفراد الطبيعة (١) في الاحتياج والغنى الذاتيين وهو حسب أن الوجود في

الزمان الأول فرد، وفي الزمان الثاني فرد آخر، وهذا غاية جهله وعدم تدربه (١) في شئ من المعقولات " إنتهى. "

أقول: المصنف قدس سره غير ذاهل عن أن البقاء في الباقي الموجود يراد به استمرار الوجود، لكن غرضه في هذا الدليل إثبات عدم القيام في البقاء و الاستمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام في البقاء الخاص الحاصل للموجود الباقي، وقد أشار إلى ما ذكرناه بقوله: الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود، كذلك يتحقق في جانب العدم، وحاصل الدليل أن البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد يستوي إطلاقه على الموجود والمعدوم، فلو اقتضى القيام بالباقي، لزم أن يكون قائما بالباقي المعدوم أيضا لما ذكرنا، فيلزم اتصاف المعدوم بأمر ثبوتي، وإذا كان هذا محالا تعين عدم اقتضائه للقيام بشئ وبه تتم الحجة على الأشعري، ولا يفيد اختيار الشق الثالث كما زعمه الناصب. وأما ما ذكره من أن الجواب الذي نقله المصنف عن الأشاعرة في رد الدليل الثاني افتراء عليهم، بل أجابوا بمنع احتياج البقاء إلى الجوهر " الخ " فدليل على قصور باعه وقصر نظره على ظواهر الألفاظ من غير تمكنه عن تحصيل حقيقة المعنى، فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب والايجاز حكم بمغايرة المعنى، والحاصل أن الجواب الذي ذكره الناصب مصدرا بقوله بل أجابوا بمنع احتياج الذات إليه " الخ " وهو المذكور في المواقف متحد في المعنى مع ما ذكره المصنف (قدس سره) فإن حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله: إذ يجوز أن يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق راجع إلى ما ذكره المصنف من الجواب يجوز أن يقوم البقاء بذاته لا في محل " الخ " لظهور أن الحكم بتحقق الذات

والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما حكم بجواز أن يقوم البقاء بذاته لا في محل، فيلزم ما ذكره المصنف من المحذور لزوما لا مدفع له كما لا يخفى، ومما ينبغي أن ينبه عليه أن البقاء قد فسره بعضهم باستمرار الوجود في الزمن الثاني كما مر، وفسره آخرون بأنه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني، " والظاهر " أن الدليل الثاني الذي ذكره المصنف وهو المذكور في المواقف أيضا إلزامي (١) لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته، فما فعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني معللا بالبقاء كما ترى وأما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو واه سخيف جدا، ولهذا اضطرب بعد ذلك، وكتب في الحاشية ما هو أسخف منه. أما ما ذكره في أصل جرحه فلأن كلام المصنف صريح في أنه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الغنا والافتقار، حيث قال: وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الأول فكيف يتأتي للناصب أن يقول: إن المصنف حسب أن الوجود في الزمان الأول فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر وهل هذا الاشتباه إلا دليل جهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن التفطن بدقائق العلوم ومعقولاتها. وأما ما ذكره في الحاشية من أن المقصد من هذا الجواب أنه لا يلزم من تساوي أفراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج إليه أن لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا إلى البقاء وإنما لزم ذلك منه لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الأول، إذ حينئذ لما استغنى الوجود في الزمان الأول عنه، فيجب استغناء الوجود في الزمان الثاني

أيضا عنه، إلا أنه لا مغايرة بينهما، بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في أول تقرير هذا الاعتراض، فحينئذ جاز أن يكون كل فرد من أفراد الوجود مستغنيا عن البقاء في الزمان الأول محتاجا إليه في الزمان الثاني، ولا يلزم التفاوت في أفراد طبيعة واحدة استغناءا واحتياجا " إنتهى " فأقول: مبناه على أن المصنف أراد أنه يلزم اختلاف أفراد طبيعة الوجود، (وقد علمت) بما نبهناك عليه من دلالة صريح كلام المصنف على إرادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في زمانين (أن ما فهمه الناصب) في هذه الحاشية أيضا غير منفهم عن كلام المصنف أصلا، وإنما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير استعداد واستمداد، فمقاصده عنه تفوت، وينسج عليه أمورا واهية كنسج العنكبوت، ويأتي بمثل هذا الجواب

الواهي الشنيع، وأنى يدرك الضالع (١) شأو (٢) الضليع (٣).

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الثاني في أن الله تعالى باق لذاته، الحق ذلك لأنه لو احتاج في بقائه إلى غيره كان ممكنا، فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين الواجب و الممكن. وخالفت الأشاعرة في ذلك وذهبوا إلى أنه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم، ولأن البقاء إن قام بذاته تعالى لزم تكثره واحتاج البقاء إلى ذاته تعالى، مع أن ذاته محتاجة إلى البقاء فيدور، وإن قام بغيره كان وصف الشئ حالا في غيره ولأن غيره محدث، فإن قام البقاء بذاته كان مجردا. وأيضا بقاؤه تعالى

باق لامتناع تطرق العدم إلى صفاته تعالى، ولأنه يلزم أن يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتسلسل. وأيضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد عرفت فيما سبق أكثر أجوبة ما ذكره في هذا الفصل،

قوله: لو احتاج في بقائه إلى غيره كان ممكنا، قلنا: الاحتياج إلى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان، ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا. قوله و لأن البقاء إن قام بذاته لزم تكثره، قلنا: لا يلزم التكثر، لأن الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق، قوله: احتاج البقاء إلى ذاته وذاته محتاجة إلى البقاء فيلزم الدور، قلنا: مندفع بعدم احتياج الذات إلى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق، فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات إليه بل هما متحققان (تحققا خ ل) معا. قوله: بقاؤه باق، قلنا: مسلم، فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود، قواه: ولأنه يلزم أن يكون محلا للحوادث قلنا: ممنوع، لأنا قائلون بقدمه. قوله: يكون له بقاء آخر ويتسلسل، قلنا: مندفع بما سبق من أن بقاء البقاء نفس البقاء. قوله: صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى، قلنا: قد سبق أن الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن أن يكون البقاء صفة للذات، وتبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى.

أقول: قد أوضحنا لك وهن تلك الأجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط (١) والخبط، وأما ما أجاب به هيهنا أولا من أن الاحتياج إلى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ففيه أنه

مكابرة على المقدمة الكلية العقلية الضرورية فلا يستحق إلا الاعراض على
أن ظاهر ما ذكره من أن الاحتياج إلى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان
يقتضي أن الواجب لو احتاج إلى شئ من السماويات والأرضيات أيضا لا يكون ذلك
موجبا لإمكانه لأن الكل ناش من ذاته (وفساده أظهر من أن يخفى) وأما ما أجاب به
هيهنا ثانيا بقوله: قلنا لا يلزم التكثر لأن الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة
كلية كما سبق فمردود بما سبق من كونه في السخافة نظير قول من ضل منه
الحمار وأما الناصب المهذار (١) فمثله كمثل الحمار الذي يحمل الأسفار (٢)
وأما ما أجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات
إليه فهو كلام فاسد كإثبات وجودات متعددة وتشخصات متعددة وعلوم متعددة
من غير حاجة له إليها وبالجملة ليس في ذلك سوى إثبات فضل نزه العقلا من الحكماء
الأجرام الفلكية عنها لشرفها فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه وأما ما أجاب به
رابعا من أن البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء الخ ففيه أن المتنازع فيه
بيننا وبينكم هو أنه هل يجوز أن يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته أم لا
فإذا جاز أن يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز أن يكون بقاؤه تعالى
أيضا كذلك فانهدم بنيان ما استدل به شيخكم الأشعري (٣) من أن الواجب
باق، فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وأيضا
الأشاعرة إنما ذهبوا إلى زيادة الصفات وأنكروا عينيتها لزعمهم (٤) أن القول:

بالعينية راجع إلى النفي المحض، وأن يكون مؤدى ذلك أنه تعالى عالم علم
له، وقادر لا قدرة له، إلى غير ذلك كما صرح به شارح العقائد، وهذا المحذور
الذي حملهم إلى القول بزيادة الصفات آت في البقاء، وبقائه أيضا، فكيف نسوا
إنكارهم
للعينية واعترفوا به هيهنا؟ قائلين: بأن البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء، و
بالجملة كلام المصنف هيهنا إلزامي لهم، فإن رجعوا عن ذلك ووافقوا، فنعم الوفاق
والحمد لله رب العالمين. وأما ما أجاب به خامسا عما نقله من قول المصنف: و
لأنه يلزم أن يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر فيتسلسل، ففيه أن المنقول
كلام يلوح عليه آثار السقم، لأن تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث
مما لا وجه له، ويعضده أيضا كلام المصنف في كتاب نهج المسترشدين حيث قال:
ولأن البقاء لو كان زائدا على الذات لزم التسلسل " إنتهى " فالظاهر أن الناصب
زاد في كلام المصنف أو نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة، فوجب الرجوع إلى
أصل مصحح من نسخة المصنف هيهنا لتتضح حقيقة الحال. وأما ما أجاب به
سادسا عن لزوم التسلسل بما أسبقه فمدفوع: بما أسبقناه من لزوم انهدام دليلهم.
وأما ما أجاب به سابعا من أن الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية، فيمكن أن
يكون البقاء صفة للذات ويبقى ببقاء الذات " الخ " ففيه أن من جملة الصفات الباقية
لله تعالى البقاء، فإن أريد ببقاء البقاء بقاء الذات عينه الذي بقي به الذات يلزم ما
ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات، وإن أراد به غير ذلك البقاء
يلزم بقاء الذات ببقائين وهو مما لم يقل به أحد، فتعين أن يكون بقاء البقاء ببقاء
قائم بذاته فيلزم ما ذكره المصنف من قيام المعنى بالمعنى، وأيضا هذا البحث إلزامي
(١)

على الأشاعرة حيث استدلوا على عدم بقاء الأعراض بوجوه ثلاثة مذكورة في المواقف، منها أنها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض
بالعرض وإلا فالبقاء عند المصنف وسائر المحققين ليس بعرض بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر، وأيضا ليس قيام العرض بالعرض بمستحيل عنده كما صرح به في نهج المسترشدين حيث قال: ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة، ولا بد من الانتهاء إلى محل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من إرادة الالزام والله تعالى أعلم بحقائق المرام.
قال المصنف رفع الله درجته
خاتمة تشتمل على حكمين، الأول: البقاء يصح على الأجسام بأسرها و
هذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك، وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب إلى امتناع بقاء (١) الأجسام بأسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما، يعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده، ولا يمكن أن يبقى جسم ما من الأجسام، (٢) فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها، ناطقها وغيرها، آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بأن الجسم الذي شاهدته حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها
والمنكر لذلك سوفسطائي (٣)، بل السوفسطائي لا يشك في أن بدنه الذي كان بالأمس هو بدنه الذي كان الآن، وأنه لم يتبدل بدنه من أول لحظة إلى آخرها

وهؤلاء جزموا بالتبدل " إنتهى. "
قال الناصب خفضه الله
أقول: الجسم عند النظام (١) مركب من مجموع أعراض مجتمعة، والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا، فالجسم أيضا يكون كذلك عنده، و الحق أن ضرورة موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعتا (خ ل دعت) إلى الحكم بأن الأعراض لا تبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الأجسام لجواز قيام البقاء بالجسم، وأما ما ذهب إليه النظام: أن الجسم مجموع الأعراض المجتمعة فباطل، فمذهبه في عدم صحة البقاء على الأجسام يكون باطلا كما ذكره " إنتهى ".
أقول: غرض الناصب من ذكر حقه (٢) الباطل إظهار أن فساد قول النظام ليس لأجل فساد قوله: بعدم بقاء الأعراض الذي هو مبنى حكمه على عدم بقاء الأجسام، بل هو لأجل فساد حكمه بأن الأجسام مركبة من الأعراض لأن ما شارك فيه الأشعري معه من القول: بعدم بقاء الأعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض، هذا محصل مرامه ويتوجه عليه أن دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة إذ التحقيق أن البقاء أمر اعتباري كما مر، واعترف به صاحب المواقف أيضا، وقد مر أيضا جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطوء بالحركة، والدليل المذكور في المواقف وغيره لإثبات عدم بقاء الأعراض مدخول، كما سيجئ ما يوضحه، فيكون النظام والأشاعرة شريكين في شطر من الفساد، غاية الأمر أن يكون مذهب النظام أكثر فسادا،

وأما ما ذكره الناصب في حاشية كلامه في هذا المقام: من أن دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع تحلله وورود البدل في محل المنع " الخ " فمدخول بأن المراد بالبدن الأجزاء الأصلية التي تقوم بها التشخصات البدنية وهي باقية من أول العمر إلى آخره كما صرحوا به في بحث المعاد، فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدل تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار الغريزي (خ ل الحرارة الغريزية) كما ذكر في علم الطب تأمل.

قال المصنف رفع الله درجته

الحكم الثاني في صحة بقاء الأعراض، ذهبت الأشاعرة إلى أن الأعراض غير باقية بل كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحياة وطعم وعلم وقدرة وتركب وغير ذلك من الأعراض، فإنه لا يجوز أن يوجد آنين متصلين، بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده، وهذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه، فإنه لا حكم أجلى عند العقل من أن اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها، وأنه لم يعدم ولم يتغير، وأي حكم أجلى عند العقل من هذا وأظهر منه، ثم إنه يلزم منه محالات، الأول أن يكون الإنسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لأن الإنسان ليس إنسانا باعتبار الجواهر الأفراد التي فيه عندهم، بل لا بد في تحقق كونه إنسانا من أعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها من مشخصاته، ومعلوم بالضرورة أن كل عاقل يجد نفسه باقية لا تتغير في كل آن، ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل إنكار السوفسطائي للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات أبلغ من إنكار كل أحد بقاء ذاته وبقاء جميع المشاهدات آنين من الزمان، فلينظر المقلد المنصف في هذه المقالة التي ذهب إليها إمامة الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل

يقصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن أجلى الضروريات، ويعلم أن إمامه الذي قلده إن قصر ذهنه عن إدراك فساد هذه المقالة فقد قلد من لا يستحق التقليد وأنه قد التجأ إلى ركن غير شديد (١) وإن لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه وأخفى عنه مذهبه

وقال عليه السلام، من غشنا فليس منا (٢)، الثاني أنه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير كما تقدم، الثالث إنه لو لم يبق العرض إلا آنا واحدا لم يدم (خ ل لم يلزم تأبيد نوعه) نوعه فكان السواد إذا عدم لم يجب أن يخلفه سواد آخر، بل جاز أن يحل عقيبه بياض أو حمرة أو غير ذلك وأن لا يحصل شئ من الألوان إذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول، لكن دوامه يدل على وجوب بقائه، الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم، إذ الحكم ببقاء الجسم إنما هو مستند إلى استمراره في الحس وهذا الدليل لا يتمشي لانتقاضه بالأعراض عندهم فيكون باطلا، فلا يمكن الحكم ببقاء شئ من الأجسام آنين، لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة، الخامس أن الحكم بامتناع انقلاب الشئ من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي ضروري

وإلا لم يبق وثوق بشئ من القضايا البديهية، وجاز أن ينقلب العالم من إمكان الوجود إلى وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فينسد باب إثبات الصانع تعالى، بل ويجوز انتقال (خ ل انقلاب) واجب الوجود إلى الامتناع وهو ضروري البطلان، و إذا تقرر ذلك فنقول: الأعراض إن كانت ممكنة لذاتها في الآن الأول فتكون كذلك في الآن الثاني، وإلا لزم الانتقال من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وإذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء، وقد احتجوا بوجهين، الأول: البقاء عرض فلا يقوم بالعرض، الثاني: أن العرض لو بقي لما عدم لأن عدمه لا يستند إلى ذاته وإلا لكان ممتنعا، ولا إلى الفاعل لأن أثر الفاعل الايجاد، ولا إلى طريان الضد، لأن طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأول عنه، فلو علل ذلك العدم به دار، ولا إلى انتفاء شرطه لأن شرطه الجوهر لا غير، وهو باق، و الكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض، والجواب عن الأول المنع من كون البقاء عرضا زائدا على الذات، سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله، فإن السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض، وعن الثاني أنه لم لا يعدم لذاته في الزمان الثلاث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني، سلمنا لكن جاز أن يكون مشروطا بأعراض لا تبقى، فإذا انقطع وجودها عدم، سلمنا لكن مستند إلى الفاعل، ونمنع انحصار أثره في الايجاد، فإن العدم ممكن لا بد له من سبب، سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الأول بل الأمر بالعكس، وبالجملة فالاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فإنها لا تسمع، لما كانت الاستدلالات في مقابلة الضروريات (خ ل الضرورات) " إنتهى. "

قال الناصب خفضه الله

أقول: ذهب الأشعري ومن تبعه من الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى

زمانين، فالأعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي
واحد منها ويتجدد آخر مثله، وتخصيص كل من الآحاد المتقضية المتجددة
بوقته الذي وجد فيه إنما هو للقادر المختار فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد
منها بوقته الذي خلقه فيه وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده، وإنما
ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا: بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث، فلزمهم
استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم، تعالى عن ذلك علوا
كبيرا، لما ضر عدمه في وجوده، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، و
لما كان هو متجددا محتاجا إلى المؤثر دائما كان الجوهر أيضا حال بقائه محتاجا
إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه، فلا استغناء أصلا، واستدلوا على هذا
المدعى بوجوه منها: أنها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها، والبقاء عرض
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل. وذهبت الفلاسفة
ومن تابعهم من المعتزلة والإمامية إلى بقاء الأعراض، ودليلهم كما ذكر هذا
الرجل أن القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة، والجواب أن لا دلالة
للمشاهدة على أن المشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالا متواردة بلا
فصل، كالماء الدافق من الأنبوب (١) يرى أمرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة و
هو في الحقيقة أمثال تتوارد على الاتصال فمن قال: إنه أمثال متواردة كان ينبغي على
ما
يزعمه هذا الرجل أن يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات، وكذا جالس السفينة
إذا حكم بأن الشط ليس بمتحرك كان ينبغي أن يحكم بأنه سوفسطائي لأنه يحكم
بخلاف الحس، وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية، ويا ليت هذا الرجل
كان لم يعرف لفظ السوفسطائي، فإنه يطلقه في مواضع لا ينبغي أن يطلق فيها وهو

جاهل بمعنى السفسطة، ثم ما قال: أن لا حكم عند العقل أجلى من أن اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها، فنقول: حكم العقل هيهنا مستند إلى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس، لأنه كان يحسب المثل عين الأول كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الأنبوب، وكثير من الأحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس، فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال إنه مكابر للضرورة، ثم ذكر خمس محالات ترد على مذهبهم، الأول أن الإنسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده، لأن الإنسان ليس إنسانا باعتبار الجواهر الأفراد، بل لا بد في انسانيته من اللون والشكل، وكل هذه أعراض، ومعلوم أن كل أحد يجد من نفسه أنها باقية لا تتبدل في كل آن، ومخالفة هذا سفسطة والجواب أن الأشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها كما يتبادر إليه الوهم فالهوية الخارجية التي بها الإنسان إنسان باقية في جميع
الأزمنة وإن توارد عليه الأمثال من الأعراض، فهذه المشخصات ليست داخلة في ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الإنسان، فذات الإنسان وهويته المشخصة له باقية في جميع الأحوال، وتتوارد عليها الأعراض، وأي سفسطة في هذا، والطامات والخرافات التي يريد أن تميل بها خواطر السفهة إلى مذهبه غير ملتفت إليها، الثاني أنه يلزم تكذيب الحس، وقد عرفت جوابه، الثالث أنه لو لم يبق العرض إلا آنا واحدا لم يلزم تأبيد نوعه، فكان السواد إذا عدم لم يجب أن يخلفه سواد آخر إلى آخر الدليل، والجواب أن السواد إذا فاض على الجسم أعد الجسم لأن يفيض عليه سواد مثله، والمفيض للسواد هو الفاعل المختار، لكن جرى عادته بإفاضة المثل بوجود الاستعداد وإن جاز التخلف، ولزوم النوع يدل على وجوب إفاضته المثل، وهذا ينافي قاعدة القوم في إسناد الأشياء إلى اختيار الفاعل القادر، الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع

استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم، إذا لحكم ببقاء الجسم إنما هو مستند إلى استمراره
في الحس، والجواب أن الأصل بقاء كل موجود مستمرا، فالحكم ببقاء الجسم لأنه على الأصل، وتخلف حكم الأصل في الأعراض لدليل خارجي، فعدم الحكم ببقاء الأعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الأجسام، وأما ما قال: إن الشك في ذلك عين السفسطة فقد مر جوابه، والخامس أن الحكم بامتناع انقلاب الشئ من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي ضروري إلى آخر الدليل، والجواب أن الأعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الأول، وكذلك في الآن الثاني،
قوله: وإذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء، قلنا إمكان الوجود غير إمكان البقاء، وليس على هذا التقدير شئ من الانقلاب الذي ذكره، وهذا استدلال في غاية الضعف كما هو ديدنه (١) في الاستدلالات المزخرفة. ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتج بهما الأشاعرة فأول الدليلين قد ذكرنا وما أورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا وثبوتهما مذهب للشيخ الأشعري و قد استدل عليهما في محله فليراجع، وثاني الدليلين مدخول بما ذكره وبغيره من الأشياء، وقد ذكره علماء السنة والأشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره، فاعتراضاته على ذلك الدليل الثاني منقولة من كتب أصحابنا " إنتهى. "
أقول: فيه نظر أما أولا فلأن ما ذكره في وجه ذهاب الأشاعرة
إلى عدم بقاء الأعراض لا يسمن ولا يغني من جوع، إذا لا تقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا إلى استعمالها لدفع ذلك الاشكال لجواز أن تكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع الاشكال المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور بطلانها، وأيضا لم تم إنما يقتضي القول بعدم بقاء الأعراض

التي يحتاج إليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا (١) إليه، وأما ثانيا فلأن ما ذكره من جملة وجوه أدلة الأشاعرة مدخول، بأن قيام العرض بالعرض ليس بمحال، والعنديات (٢) سيما عنديات الأشاعرة لا تقوم حجة على الخصم.
وأما ثالثا: فلأن ما ذكره من أن دليلهم كما ذكره هذا الرجل " الخ " مدخول.
بأن الرجل نعم الرجل هو المصنف قدس سره لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء الأعراض
لظهور أنه بديهي لا يحتاج إلى دليل، وإنما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الأشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك المدعى البديهي أيضا، والحاصل على ما أشار إليه المصنف في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام، أنه كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضروري يحكم به العقل (٣) بمعونة الحس، كذلك الحكم ببقاء الأعراض كالألوان ضروري يحكم به العقل بمعونته أيضا، وما ذكر في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم ضروري فالمناقشة فيها بأمثال توارد الأمثال لا يجدي
طائلا، وأيضا قد صرح المصنف في مفتتح إيراده، بأن التنبيه على ذلك ليس مجرد حكم الحس والمشاهدة، ومع ذلك قد توهمه الناصب من كلامه كيف؟
وقد ضم قدس سره إلى ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال: هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه، فإنه لا حكم أجلى عند العقل من أن اللون " الخ " وفيه إشارة إلى ما ذكره صاحب المواقف (٤) في تأويل ما نسب إلى أفلاطون من

قدحه في الحسيات، وهو أن جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس، بل لا بد مع الاحساس من أمور تنضم إليه، فتلجئ تلك الأمور العقل إلى الجزم بما يجوز به من الحسيات ولا يعلم ما تلك الأمور المنضمة إلى الاحساس الموجبة للجزم، ومتى حصلت لنا وكيف حصلت؟ فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية، وهذا حق لا شبهة فيه، وقد صرح سيد المحققين (١) قدس سره في شرحه: بأن الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم، وهما يقومان حجة على الغير، أما البديهيات فعلى الاطلاق، وأما الحسيات فإذا ثبت الاشتراك في أسبابها، أي فيما تقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس أو مشاهدة " إنتهى "، ولا ريب في أن مسألة بقاء الأعراض مما شارك فيها جميع العقلاء من الحكماء و الإمامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الأشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل.

وأما ما ذكره من التمثيل لغلط الحس في ماء الفوارة، فالغلط فيه ظاهر، لظهور سبب الغلط فيه، وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في إثباته، بخلاف ما نحن فيه من الجسم وأعراضه، فإن السبب الذي ذكروه في غلط الحس عند توارد الأمثال كما في ماء الفوارة، هو أن الحس وإن تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه، لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره، فيخيل الرائي أن هناك أمرا واحدا مستمرا، ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجد في ماء الفوارة اتصال المدد (٢) ويحكم على غلط الحس بأدنى توجه والتفات، وليس فيما ذهب إليه النظام والأشاعرة من تقضي الأجسام والأعراض وتجددها وصول مدد و اتصاله حتى يتأتى للعقل تجويز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء، وكان النظام والأشاعرة وقعوا في ذلك مما قرره الصوفية

من الخلق (١) الجديد من غير أن يتأملوا في حقيقة ما أرادوه من ذلك، فإنهم أرادوا بذلك أن الماء كما يدوم ويبقى بالعين وامدادها، كذلك الأشياء الظاهرة كلها تبقى بإفاضة الله تعالى، ولو انقطع مدد الفيض عنها لحظة لارتفعت رأسا، و ليس في ذلك حكم بتقضي المخلوقات وتجددها آنا فآنا كما ذهبوا إليه فتأمل.

وأما رابعا فلأن ما أجاب به عن أول المحالات الخمسة التي ألزمها المصنف قدس سره فيتوجه عليه: أن شارح المقاصد قال موافقا لغيره: إن الماهية إن اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا (٢) وحقيقة، فلا يقال: ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها

أي ما يتعقل منها وإذا اعتبرت لامع التحقق سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص، وقد يراد به الوجود الخارجي " إنتهى " فإن أراد الناصب بالهوية في قوله: الأشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها " إلخ " المهية المعتبرة لا مع التحقق ففساده ظاهر وإن أراد به الوجود فكذلك، لأن الوجود مشترك بين الموجودات باتفاق الأشاعرة فكيف يوجب تمايزها؟! وإن أراد بها معنى آخر فلينبه أولياءه حتى ننظر في صحته وفساده، وأيضا إذا عزل الناصب المشخصات عن كونها مفيدة للتشخص وليس يظهر لها مدخلية في أمر سوى ذلك فقد حكم أنها في عدم ارتباطها بمحالها من الأشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الإنسان وهو أسخف سفسطة أورثها إياه أسلافه من الأشاعرة. وأما خامسا فلأن ما أجاب به عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم، وأما سادسا فلأن ما أجاب به عن ثالث المحالات اللازمة مدخول بأن حكمه بأن مفيض الاستعداد هو السواد الفائض على الجسم، دون الفاعل المختار، ينافي قاعدة الأشعري من نفي مدخلية شئ سوى قدرته تعالى في حدوث شئ من الأشياء، بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم إرادته تعالى: بأن هذا مذهب الحكماء حيث قال: وقالت المعتزلة:

إنها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى، فكأنه مأخوذ من قول الحكماء: إنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض " إنتهى " فظهر أن الناصب لضيق الخناق عليه اضطر في إصلاح كلام الأشعري إلى ضم ما ذهب إليه الفلاسفة مع تشنيعه على أهل العدل في موافقتهم اتفاقا في بعض المقال مع الفلاسفة، وأيضا قد مر الكلام على قاعدة جريان العادة، وبينا ما فيه من القصور والعيب وأنه فيما نحن فيه من مظان الريب من قبيل الرجم بالغيب وأما ما ذكره من أن لزوم النوع يدل على وجوب إفاضة المثل " إلخ "، فإن قصد به الايراد على المصنف قدس سره، فيتوجه أنه لم يقل: بوجوب إفاضة المثل، وإنما القائل به الناصب وأصحابه، وإن قصد به الايراد على أصحابه فهم لم يقولوا: بلزوم النوع ووجوب دوامه على أنه يمكن حمل كلام المصنف على تقدير وجوب (وجود خ ل) إفاضة المثل فيه على الوجوب العادي إلزاما فافهم، وأما سابعا فلأن ما أجاب به عن رابع المحالات مدفوع، بأن الأصل والاستصحاب من المسائل التي اختلف الأصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية أو لا، فكيف يجعل حجة فيما يطلب فيه اليقين كما فيما نحن فيه؟ وأما ثامنا فلأن ما أجاب به عن خامس المحالات بأن إمكان الوجود غير إمكان البقاء " الخ " فمردود، بأن مراد المصنف من قوله الأعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الأول فيكون كذلك في الآن الثاني " الخ " إن الأعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها في الآن الأول أي كانت متصفة بهذا الامكان فيه، فيجب أن يكون ممكن البقاء في الآن الثاني ولم يرد أنها ممكن الوجود في الزمان الأول، فيجب أن يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بأن إمكان الوجود في الزمان الثاني باق بحاله، وإنما ارتفع إمكان البقاء فيه فيجوز أن يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني، ولا يكون ممكن البقاء وأما تاسعا فلأن ما ذكره من أن ثبوت ما منعه المصنف من امتناع قيام العرض بالعرض، ومنع كون

البقاء زائدا مذهب الأشعري وقد استدل عليهما في محله مجاب بقولنا: نعم قد استدلت الأشاعرة عليهما لكن بما يليق بلحيتهم ولحية شيخهم وشارب الناصب الذي رزق مشرب شيخه في الكودنة والضلالة، ومحل ذكر ذلك الاستدلالات كتاب المواقف الذي فيه ما هو آخر كلام القوم، وأودع فيه جميع ما أمكنهم في الذب عن خرافات شيخهم، فليطالع ثمة وأما عاشرا فلأن قوله: ثاني الدليلين مدخول بما ذكره وبغيره من الأشياء " الخ " فيه اعتراف لصحة كلام المصنف والحمد لله، و ليعلم أن هذا الدليل الثاني هو العمدة عند أصحاب الأشعري كما صرح به صاحب المواقف، ومع هذا ظهر أنه أسخف الأدلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بأنه مدخول، وأما ما ذكره من أن تلك الاعتراضات مما ذكره علماء السنة والأشاعرة، منهم صاحب المواقف فإن أراد بذكرهم لها مجرد تحريرها في كتبهم بعد وصولها إليهم من علماء الإمامية، ومنهم المصنف قدس سره، فهو مسلم ولا يجديه نفعا، وإن أراد أن تلك الاعتراضات من نتائج أفكار علماء أهل السنة والأشاعرة، فهو كذب واضح، لأنه لم يذكر في شئ من كتبهم إلا في كتاب المواقف ونحوه مما ألف قريبا من زمان تأليفه، والكل متأخر عن زمان المصنف بسنين كثيرة كما لا يخفى.

قال المصنف رفع الله درجته

المبحث العاشر في أن القدم والحدوث اعتباريان، ذهب بعض الأشاعرة

إلى أن القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى، وذهبت الكرامية (١) إلى أن الحدوث وصف ثبوتي قائم بذات الحادث وكلا القولين باطلان، لأن القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان إما قديما أو حادثا، فإن كان قديما لكان له قدم آخر وتسلسل، وإن كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال، وكان الله تعالى

محلا للحوادث وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان وأما الحدوث فإن كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشئ موصوفا بنقيضه وإن كان حادثا تسلسل، والحق أن القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية " إنتهى. "

قال الناصب خفضه الله

أقول: ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الأشعري وما اطلعت على قوله فيه وأما قوله لو كان القدم وصفا ثبوتيا فإما أن يكون قديما فيكون له قدم آخر ويتسلسل، فالجواب عنه: أنا لا نسلم لزوم التسلسل إذ قد يكون قدم القدم بنفسه (١) وأيضا جاز أن يكون قدم القدم أمرا اعتباريا فإن وجود فرد من أفراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها " إنتهى. "

أقول: يتوجه عليه أولا أن المصنف لم يقل: إن الشيخ الأشعري ذهب إلى ذلك بل قال: ذهب بعض الأشاعرة إلى ذلك ولا يلزم أن يكون قول أصحابه قولا له، فإن زيادة الوجود قول لأصحابه الأشاعرة، وليس قولا له (٢) لأنه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور.

وثانيا أن ما ذكره في الجواب أولا مدخول بما حقق في الشرح الجديد للتجريد وحاشيته

القديمة: من أن الصفة القائمة بشئ لا يجوز أن يتصف بصفة هي عينها، نعم لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافه بصفة هي عينها، كالواجب تعالى فإنه عين الوجود القائم

بالذات، ولهذا كان موجودا بوجود هو عينه، فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز أن يتصف بقدم هو عينه، وأيضا مدفوع بما سبق من أن كلام المصنف إلزامي (١) لهم حيث استحالوا عينية الصفات معللا بأنه مثل أن يقال: عالم لا علم له، قادر لا قدرة له، أسود لا سواد له، وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه، فلا يمكنهم أن يقال في مقابل كلام المصنف وإلزامه إياهم بما ذكر إن قدم القدم عينه كما لا يخفى وثالثا أن ما ذكره ثانيا من أن وجود فرد من أفراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها، مردود بما حقق في الكتابين أيضا من أن نوع الصفة إذا كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز أن يكون فرد منها عارضا لشيئ وصفة له ولم تكن تلك الصفة موجودة، فقدم القدم لما كان نوعه موجودا كان عند عروضه للقدم موجودا وبعبارة أخرى لا يجوز أن يكون بعض أفراد الحقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج، وبعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه (٢) فالبياض مثلا لما كان شأنه الوجود في الخارج لم يجز أن يتصف به الشئ اتصافا تترتب عليه الآثار إلا بأن يوجد في موصوفه بالوجود الخارجي، وإلا لزم أن يجوز كون الجسم أبيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة، وهذا سفسطة ظاهر البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض أجلة المتأخرين (٣) بالقبول وهو حق لا ريب فيه رغما لأنف الناصب الجاهل السفيه. والحاصل أن بديهة العقل حاكمة بأنه إذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافا يترتب عليه

الآثار، فإنه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر، كذلك لا يمكن اتصاف القدم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت القدم، وأيضا القائل بثبوت القدم وقيامه بذاته تعالى يلزم القول: بثبوت قدم القدم أيضا لأن السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم وهو أنه لو لم يكن ثابتا قائما بالموصوف لما كان اتصافه تعالى بالقدم حقيقة، موجود في قدم القدم إذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القدم به اتصافا حقيقيا. (١) ثم لا يخفى أن الناصب لم يتعرض للجواب عما نسب إلى الكرامية لانقراضهم وإن كانوا من أهل السنة والجماعة.

قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الحادي عشر في العدل (٢) وفيه مطالب، الأول في نقل الخلاف

في مسائل هذا الباب، اعلم أن هذا أصل عظيم تبتنى عليه القواعد الإسلامية بل الأحكام الدينية مطلقا وبدونه لا يتم شئ من الأديان ولا يمكن أن يعلم صدق نبي من الأنبياء على الاطلاق إلا به على ما نقرره فيما بعد إن شاء الله تعالى، وبئس ما اختاره الإنسان لنفسه مذهبا خرج به عن جميع الأديان ولم يمكنه أن يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل أو ملك مقرب أو مطيع في جميع أفعاله من أولياء الله وخلصائه ولا على عذاب أحد من الكفار والمشركين وأنواع الفساق والعاصين، فلينظر العاقل المقلد هل يجوز لو أن يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة إلى اتباع الشهوة و الانقياد للمطامع " إنتهى. "

قال الناصب خفضه الله

أقول: عقد هذا المبحث لإثبات العدل الذي ينتسبون إليه هم والمعتزلة

وحاصله أنهم يقولون: باختيار العبد في الأفعال وإنه خالق أفعاله، وإلا لم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار، ويقولون: بوجوب جزاء العاصي (١)، وبالحسن والقبح العقليين وغيرهما مما يذكره في هذا الفصل، ويدعي أن الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الأنبياء، وهذا دعوى باطلة فاسدة، ونحن إن شاء الله تعالى نذكر في هذا المبحث كل مقالة من قولي الإمامية والأشاعرة على حده، ونذكر حقيقة تلك المسألة قائمين بالانصاف إن شاء الله.
أقول: سيرى الناظر إن شاء الله تعالى قيام البرهان على دعاوى الإمامية ومذاهبهم من السمع والعقل، ويدل علي أن أهل العدل والتوحيد هم القائلون: بما ذكره المصنف قوله تعالى: شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم، إن الدين عند الله الاسلام (٢) الآية، قال صاحب الكشاف: إن قوله تعالى: لا إله إلا هو توحيد وقوله: قائما بالقسط تعديل، فإذا أردفه قوله: إن الدين عند الله الاسلام فقد آذن أن الاسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شئ من الدين، وفيه إشارة إلى أن من ذهب إلى تشبيه أو إلى ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام، وهذا بين جلي كما ترى انتهى، وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف هيهنا كلمات قد ألفنا لدفعها رسالة منفردة سميناها بأنس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد (٣).

قال المصنف رفع الله درجته

قال الإمامية وتابعوهم (خ ل متابعوهم) من المعتزلة: إن الحسن والقبح عقليان مستندان إلى صفات قائمة بالافعال أو وجوه واعتبارات تقع عليها، وقالت الأشاعرة: إن العقل لا يحكم بحسن الشئ البتة ولا بقبحه، بل كل ما يقع في الوجود من أنواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وأنبيائه وأوصيائه وأوليائه فإنه حسن.

قال الناصب خفضه الله

أقول: الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة: (الأول) صفة الكمال والنقص يقال: العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في أن هذا أمر ثابت للصفات في أنفسها، وأن مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع. (الثاني) ملائمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، وذلك أيضا عقلي أي يدركه العقل كالمعنى الأول. (الثالث) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا والذم والعقاب كذلك، فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الأجل يسمى حسنا، وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الأجل قبيحا، وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع، فهو عند الأشاعرة شرعي، وذلك لأن أفعال العباد كلها ليس شئ منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه، ولا ذم فاعله وعقابه، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها، وعند المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية عقلي، وإدراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع، والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل بإدراكه وفيما يستقل فالعقل حاكم، هذا مذهب الفريقين، فيا معشر العقلاء بأي مذهب يلزم أن يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله و

ما ذكره من الترهات والطامات حسنا؟ هل الشرع حسن هذه الأشياء وحكم بحسنها؟ وعلى تقدير أن يكون الشرع حاكما بالحسن، هل يقول الأشاعرة: إن الشرع حكم بحسن هذه الأشياء حتى يلزم ما يقول؟، فعلم أن الرجل كودن طاماتي متعصب فتعصب لنفسه لا لله ورسوله، والعجب أنه كان لا يتأمل العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب، فيفتضح عندهم ما أجهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر الشيطان وشركه (١)!.
أقول: قد اجتمعت (خ ل أجمعت) الأمة على أنه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يترك الواجب لكن الأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه، ولذلك أسندوا خلق جميع الأفعال إليه تعالى، سواء كانت حسنة أو قبيحة، والإمامية و المعتزلة من جهة أنه يترك القبيح ويفعل الواجب، وهذا الخلاف مبني على أن الحسن والقبح عقليان أو شرعيان (٢) هذا ملخص المذهبين، وقد ظهر منه أن الأشاعرة حيث حكموا بأن لا قبيح منه تعالى وبالنسبة إليه، فقد جوزوا أن يصدر عنه تعالى ما يستقبحه العقل، واتضح أن إنكار الناصب لا يسوى باقة (٣) من البقل، وإنما ذلك الانكار والتأويل تمويه وتدليس لدفع شناعة الناس، وإلا فمعتقدهم نفي العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الگنجوي (٤) حيث قال:

(نظم)
اگر عدلست در دريا ودر كوه * چرا تو در نشاطي من در اندوه
اگر در تيغ دوران رخنه هست * چرا برده ترا ناخن مرا دست
اگر بي مهر شد پستان گردون * چرا بخشد ترا شير ومرا خون
وسيجئ تحقيق مسألة الحسن والقبح في موضعه اللائق به إن شاء الله تعالى
قال المصنف رفع الله درجته
وقالت الإمامية ومتابعوهم من المعتزلة: إن جميع أفعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عيب (خ ل عبث) ولا فاحشة، والفواحش والقبائح والكذب والجهل من أفعال العباد، والله منزه عنها وبرئ منها، وقالت الأشاعرة: ليس جميع أفعاله تعالى حكمة وصوابا، لأن الفواحش والقبائح كلها صادرة عنه تعالى، لأنه لا مؤثر غيره " إنتهى ".
قال الناصب خفضه الله
أقول: مذهب الأشاعرة أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب

وذلك من جهة أنه لا قبيح منه (١) ولا واجب عليه، فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب، وجميع أفعاله تعالى حكمة وصواب، والفواحش والقبائح صادرة من مباشرة العبد للأفعال، ولا يلزم من قولنا: لا مؤثر في الوجود إلا الله أن تكون الفواحش والقبائح صادرة عنه، بل هي صادرة من العبد ومن مباشرته وكسبه، والله تعالى خالق للأفعال ولا قبيح بالنسبة إليه، بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجئ في مبحث خلق الأعمال، فما نسبه إليهم هو افتراء محض ناش من تعصب وغرض فاسد " إنتهى ".

أقول: لما قال الناصب: بأنه إنما حكموا بأن الله تعالى لا يفعل القبيح لأجل أنه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه، فقد اعترف بأنه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مر ويكفي في الدليل على أنهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من أنه دخل القاضي عبد الجبار (٢) دار الصاحب ابن عباد (٣) فرأى الأستاذ أبا إسحاق الأسفرايني الأشعري فقال: سبحان

من تنزه عن الفحشاء تعريضا للأستاذ بأنهم ينسبون الفحشاء إلى الله تعالى، فقال الأستاذ: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء فافهم (خ ل فافحم)،

وأما ما ذكره من أن الفواحش والقبائح من مباشرة العبد للأفعال " الخ "

فهو كلام مبني على القول بالكسب (١) وسيبطله المصنف قدس سره ونحن نشيد أركانه إن شاء الله تعالى، وكفاك فيه إجمالا ما اشتهر من أنه لا معنى لحال البهشمي (٢) وكسب الأشعري.

قال المصنف رفع الله درجته

وقالت الإمامية: نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لأنه لا يقضي إلا بالحق، وقالت الأشاعرة: لا نرضى بقضاء الله كله لأنه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع أنواع الفساد.

قال الناصب خفضه الله
أقول: تقول الأشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله، والكفر و
الفواحش والمعاصي والظلم وجميع أنواع الفساد ليست هي القضاء بل هي
المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر، وذلك لأنه ليس يلزم
من وجوب الرضا بالشيئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به
باعتبار وقوعه صفة لشيئ آخر، إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الأنبياء
وهو باطل إجماعا، والإنكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر إلى المحلية
لا إلى الفاعلية، وللكفر نسبة إلى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه،
ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به، وإنكاره باعتبار النسبة
الثانية دون الأولى، ثم إنهم قائلون: بأن التمكين على الشرور من الله تعالى،
والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الأصحاب " إنتهى ".
أقول: حاصل كلام الأشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضا
والمقضي (١) أن هيهنا أمرين: قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى، ومقضي وهو

المفعول المنفصل عنه، فالقضاء كله خير وعدل وحكمة فنرضى به كله، والمقضي قسمان منه ما يرضى به ومنه ما لا يرضى به وفيه نظر، أما أولا فلأنا لو سلمنا أن القضاء غير المقتضي، لكن الرضا بأحدهما يستلزم الرضاء بالآخر، وأما ثانيا فلأن ما قيل من أن الرضا إنما يجب بالقضاء لا بالمقضي، والكفر مقضي ليس بمرضي، ضرورة أن القائل: رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد أنه رضي بصفة من صفات الله تعالى، بل يريد أنه راض بمقتضى تلك الصفة، وهو المقضي ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضاء (١) به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى، وعدم الرضاء به من حيث المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجئ إن شاء الله تعالى،

ونقول هيهنا: إن كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضاء به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم، وإن لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء والقدر مع أن الحديث النبوي وهو قوله صلى الله عليه وآله: الخير فيما يقضي الله (٢) يدل على أن الرضاء بالمقضي من حيث ذاته واجب.

وأما ما ورد من أنه تعالى خالق الخير والشر فأريد بالشر ما لا يلايم الطبع، وإن كان مشتملا على مصلحة، لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح، فإن الشر يطلق على معنيين: أحدهما غير الملائم للطبع كخلق الحيوانات المؤذية،

والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالسرقة واللواطة والردة وأمثالها، والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الأول، وأما ثالثا فلأن ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضاء بموت الأنبياء عليهم السلام أسخف من دعواه الاجماع على إمامة أبي بكر، نعم موت الأنبياء عليهم الصلاة والسلام غير ملائم لطباع أممهم من حيث حرمانهم عن سعادة إرشادهم وشرف صحبتهم، لا أنهم لا يرضون بذلك ويعترضون به على الله تعالى كيف؟ والعاقل يعلم أن الأصلح بحال الأنبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم إلى لقاء ربهم، وأيضا يمكن أن تكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي آخر، ويكون الأصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الأول إلى غير ذلك من المصالح التي لا يهتدي إليها العقل (١)، وأما رابعا فلأن ما ذكره من أن التمكين من القبيح قبيح (٢)، مردود بأن القبيح هو التمكين عن خصوص القبيح، لكنه تعالى لم يمكن المكلفين عنه فقط، بل مكنهم عن كل من الحسن والقبيح فأفاض عليهم الوجود وأعطاهم القدرة والإرادة وخلق لهم آلات وفعل الألطاف وأرسل الرسل ونصب الحجج وأنزل الشرايع و

أقام البراهين لكل مكلف فكانوا كلهم على الشرائط الموصلة لهم إلى الثواب، فمن قبل منهم ما عرض له وجعله وصلة إلى الثواب سعد من قبل نفسه، ومن أبى فقد شقى من قبل نفسه، وذلك يجري مجرى من أولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز و أذن للناس في الدخول إذنا عاما وأرسل رسله إلى كلهم، فمن وصل منهم إلى مائدته استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه.

قال المصنف رفع الله درجته

قالت الإمامية والمعتزلة: لا يجوز أن يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر أخرى (١)، وقالت الأشاعرة: لا يعاقب الله الناس إلا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم إلا على ما لم يصنعوه، وإنما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سبه وشتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لأجله ويخلق فيهم الاعراض، ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين (٢)، ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس أن يؤمنوا (٣) " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعرة أن الله تعالى خالق كل شئ كما نص عليه في كتابه (٤)، ولا خالق سواه ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصي،

ويلوم العباد بالكسب الذميم، وهو يخلق الأشياء والله يخلق الاعراض، ولكن العبد مباشر للاعراض فهو معرض، والمعرض من يباشر الفعل لا من يخلق وكذا المنع " إنتهى ".

أقول: النص الدال على أنه تعالى خالق كل شئ مخصوص بالعقل الحاكم، بأنه تعالى لم يخلق ذاته المقدسة وبمعارضة النصوص النقلية، كقوله تعالى تبارك الله أحسن الخالقين (١)، والأدلة العقلية الدالة على أن العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجئ، فيكون المراد أنه تعالى خالق لجميع الأفعال المنسوبة إليه، إن قيل: إنه تعالى إنما قال: إنه خالق كل شئ تمدحا واستحقاقا للعبادة، فلا يصح الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه لأن كل حيوان عند الإمامية والمعتزلة كذلك، قلنا: يجوز أن يكون التمدح بفعل نفسه لكونه أتقن وأجل وأكبر ذاتا ونفعا فلا حاجة في إفادة التمدح إلى العموم، وأما حديث الكسب فسيجئ الكلام فيه في موضعه إن شاء الله تعالى.

قال المصنف رفع الله درجته

قالت الإمامية: إن الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا، بل إنما يفعل لغرض و مصلحة، وإنما يمرض لمصالح العباد ويعوض المولم بالثواب بحيث ينتفي العبث والظلم، وقالت الأشاعرة: لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الأغراض ولا لمصلحة، ويؤلم العبد بغير مصلحة ولا غرض، بل يجوز أن يخلق خلقا في النار مخلدين فيها أبدا من غير أن يكون قد عصوا أو لا.

قال الناصب خفضه الله
أقول: مذهب الأشاعرة أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشئ من الأغراض كما سيجئ بعد هذا، ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والإلهيين، وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (١)، إن أراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تأثير للعصيان في أفعاله بل هو المؤثر المطلق " إنتهى ".
أقول: لا يخفى أن أهل السنة يشنعون دائما على الإمامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل وإن وقعت تلك الموافقة على سبيل الاتفاق و هيهنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للأشاعرة. ومن المضحكات أنه أورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيدا للأذهان عما كانوا يشنعون به غيرهم من موافقة الفلاسفة،
ثم جعل الأشاعرة المتأخرين عن الفلاسفة بألوف سنين متبوعا لهم من أن ما نسبه إليهم من موافقتهم للأشاعرة في نفي تعليل أفعال الله تعالى عن الأغراض افتراء عليهم، وإنما ذلك شئ فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم، وقد صرحوا بخلافه في مواضع، منها ما ذكره بعض المتألهين (٢) من المتأخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته: والصلاة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود، ثم قال في شرحه: ولقائل أن يقول إنكم منعتم الأغراض بالنسبة إلى أفعال الجواد المطلق وقلتم: إن إفاضته للوجود ولوازمه جود مطلقا فلا يستلزم لشيئ من الأغراض، وإلا لما تحقق معنى الجود كما قررتموه، فكيف أثبتم الغاية وجعلتموها هيهنا العلة

في الفيض وذلك ينافي ما قررتموه؟ ثم أجاب بأنا لا نمنع الغرض مطلقا وإنما منعنا الغرض المستلزم للاستكمال أو لإظهار الكمال، ولم نمنع الغاية اللازمة في أفعال الكامل لأن فعل الكامل يجب أن يكون كاملا في حد ذاته، لاستحالة أن يصدر عن الكامل ما ليس بكمال، بل أفعاله كلها كمالات مستلزمة لحكم وأغراض وغايات تعجز العقول عن تفصيلها، وإذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما قررناه آنفا وبين ما أثبتناه هيهنا من أن الغاية من الإفاضة المذكورة، والمقصود الحقيقي منها هو النشأة المحمدية من حيث إن اتساق الوجود على ترتيبه مؤديا إلى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجودات، فصح أن يقال: إنها كلها موجودة مقصودة بالعرض، لأنها كالشروط والأسباب المعدة لهذه النشأة الخاتمة، فلا جرم صح أن يقال: إنها الغاية والمقصود، وهذا دقيق لا يفهمه إلا أهل اللباب، لا من قنع بالقشور، انتهى كلامه. وأما قول الناصب وإن أراد تخليد عباده في النار فهو المطاع " الخ "، ففيه أنه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن أفعاله تعالى أيضا (١) ويعلم منه أن ما يذكره المتأخرون من الأشاعرة في بعض المراتب من أنا ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة، كلام لا أصل له عندهم، وإنما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء " إنتهى ".

قال المصنف رفع الله درجته

وقالت الإمامية: لا يحسن في حكمة الله تعالى أن يظهر المعجزات على يد الكذابين، ولا يصدق المبطلين، ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة، وقالت الأشاعرة: يحسن كل ذلك.

قال الناصب خفضه الله

أقول: لا حسن ولا قبيح بالعقل عند الأشاعرة، بل جرت عادة الله تعالى بعدم إظهار المعجزة على يد الكذابين، لا لقبحه في العقل، وهو يرسل، و الرسل هم الصادقون، ولو شاء الله تعالى أن يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه، ولا يجب عليه شئ، ولا شئ منه قبيح، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد " إنتهى. "

أقول: أما أن الأشاعرة لا حسن ولا قبيح عندهم بالعقل فدليل على أنهم معزولون عن العقل بل عن السمع أيضا، كما سنوضحه إن شاء الله تعالى، وأما قاعدة جريان العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه، فالبناء عليه كالبناء على الهواء والرقم على الماء. ثم لا يخفى أن قول الناصب: ولو شاء تعالى أن يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم " الخ " صريح في جواز بعث النبي الكاذب، فإن قوله، من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب، ولم يصرح به استحياءا وهو دليل على تعنتهم فافهم.

قال المصنف رفعه الله

وقالت الإمامية: إن الله سبحانه وتعالى لم يكلف أحدا فوق طاقته، وقالت الأشاعرة: لم يكلف الله أحدا إلا فوق طاقته (١)، وما لا يتمكن من تركه وفعله، ولامهم (٢)

على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله، وجوزوا أن يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة، ومن لا مال له الزكاة، ومن لا يقدر على المشي للزمانة، (١) الطيران إلى السماء، وأن يخلق العاطل الزمن المفلوج الأجسام، وأن يجعل القديم محدثا، والمحدث قديما وجوزوا أن يرسل رسولا إلى عباده بالمعجزات ليأمرهم بأن يجعلوا الجسم الأسود أبيض دفعة واحدة، ويأمرهم بالكتابة الحسنة، ولا يخلق لهم الأيدي والآلات، وأن يكتبوا في الهوا بغير دوات ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرءه كل أحد، وقالت الإمامية: ربنا أعدل وأحكم من ذلك.

قال الناصب خفضه الله

أقول: تكليف ما لا يطاق جائز عند الأشاعرة، لأنه لا يجب على الله شئ ولا يقبح منه فعل، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا والحال أنهم لا بد أن يقولوا به، فإن الله تعالى أخبر بعدم إيمان أبي لهب و كلفه الايمان، فهذا تكليف ما لا يطاق، لأن إيمانه محال وفوق طاقته، لأنه إن آمن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا، وهذا شئ يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق، ثم إن ما لا يطاق على مراتب أوسطها ما لا يتعلق به القدرة الحادثة

عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه لخلق الأجسام، أم لا، بأن يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء، والأمثلة التي ذكرها الرجل الطاماتي، فهذا يجوزه الأشاعرة وإن لم يقع بالاستقراء، ولقوله تعالى: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها (٢)، وقد عرفناك معنى هذا التجويز فيما سبق " إنتهى "

أقول: قد مر أن الوجوب الذي ذهب إليه الإمامية والمعتزلة إنما

هو بمعنى إيجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته، كما دل عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة (١)، وغير ذلك، لا بمعنى إيجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الأشاعرة، والايجاب بذلك المعنى مما يجب القول به لقيام الدليل
عليه كما عرفت وأما قوله إذ يفعل ما يشاء، فإن أراد به الإشارة إلى قوله تعالى: يفعل الله ما يشاء يتوجه عليه أنه لا يستلزم أن يشاء القبيح أيضا، وهو ظاهر فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى، وإن ذكره كلاما من عند نفسه من غير الإشارة إلى الآية فلا التفات إليه أصلا وأما قوله: والحال أنهم لا بد أن يقولوا به، فإن الله تعالى أخبر بعدم إيمان أبي لهب " الخ " فمردود بأن لنا ألف مندوحة عن ذلك، فإن شبهة إخبار الله تعالى بعدم إيمان أبي لهب شبهة سخيفة عتيقة رميمة، قد أجاب عنها
المصنف قدس سره في كتابي تهذيب الأصول ونهاية الوصول بالمنع من الأخبار بعدم إيمان أبي لهب، والوعد [ظ الوعيد] بأنه سيصلى نارا لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي صلى الله عليه وآله، لامكان تعذيب المسلم كالفاسق، ولو سلم فلنا أن نقول إنه سيصلى
النار على تقدير عدم إيمانه، وكذا قوله تعالى في قصة نوح: إنه لن يؤمن لك من قومك إلا من قد آمن (٢) أي بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم إلى ذلك، سلمنا لكن نمنع أنهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما أخبر به من عدم تصديقهم بنبوته
لجواز وروده حال غفلتهم أو نومهم أو بعد التكليف، ولو سلم أن تصديق الله تعالى في كل ما أخبره به من الايمان لم يلزم منه أمره بتصديق هذا الخبر عينا، لأن الايمان إنما يجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا، سواء علمه المكلف أو لم يعلمه، ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به، وتلخيصه

أن الايمان التصديق الاجمالي بأن كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من أبي لهب استحالة، وأما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نسلم علم أبي لهب به حتى يلزم المحال، ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب، قال عدلي لصقر المجبر (١) أكان فرعون يقدر على الايمان؟ قال: لا، قيل أفعلم موسى أنه لا يقدر؟ قال: نعم، قيل فلم بعثه الله إليه؟! قال سخر به. واجتمع النظام (٢) والنجار للمناظرة فقال له النجار: لم تدفع أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون، فسكت النظام، فقيل له لم سكت؟ قال: كنت أريد بمناظرته أن ألزمه القول بتكليف ما لا يطاق فإذا التزمه ولم يستحي فما ألزمه، وقال مجبر لعيدان (٢) وكان ظريفا: ما دليلك على أن الاستطاعة قبل الفعل؟ قال: الهرة والفأرة، قال أتهزء بي قال: ما قلت إلا الحق. لولا أن

الفارة (١) تعلم أن السنور (٢) يقدر على أخذها لما هربت منها، وسأل عدلي مجبرا عن قوله تعالى: وما منع الناس أن يؤمنوا (٣) قال: هذا لا معنى لا، لأنه المانع لهم قال فما معنى قوله ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم (٤)، قال: قد فعل ذلك لهم وعذبهم من غير ذنب، ولا معنى لهذه الآيات، قال: هذا رد للكتاب، وقال: أيش (٥) أصنع إذا كان هذا هو المذهب، وسيجئ تفصيل الكلام في هذه المسألة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر.

قال المصنف رفع الله درجته

وقالت الإمامية: ما أضل الله تعالى أحدا من عباده عن الدين، ولم يرسل رسولا إلا بالحكمة والموعظة الحسنة، وقالت الأشاعرة: قد أضل الله كثيرا من عباده عن الدين، ولبس عليهم وأغواهم، وأنه يجوز أن يرسل رسولا إلى قوم ولا يأمرهم إلا بسبه ومدح إبليس، فيكون من سب (٦) الله ومدح (٧) الشيطان واعتقد

التثليث (١) وإلالحاد (٢) وأنواع الشرك مستحقا للثواب والتعظيم، ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى أوامره وذم إبليس دائما في العقاب المخلد واللعن المؤبد، وجوزوا أن يكون فيمن سلف من الأنبياء من لم يبلغنا خبره، و من لم يكن شريعته إلا هذا.

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعرة أن الله تعالى خالق كل شئ، ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء ولا يجوزون وجود الآلهة في الخلق كالمجوس، بل يقولون: هو الهادي و هو المضل كما نص عليه في كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي من يشاء (٣) و هو تعالى يرسل الرسل ويأمرهم بإرشاد الخلائق، وما ذكره الرجل الطاماتي من جواز إرسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز، وأن المراد من هذا التجويز نفي وجوب شئ عليه، وهذه الطامات المميلة لقلوب العوام لا ينفع ذلك الرجل، وكل ما بثه من الطامات افتراء، بل هم أهل السنة والجماعة والهداية " إنتهى ".

أقول: لا يذهب عليك أن قوله: إن الله تعالى خالق كل شئ إشارة إلى مضمون الآية الموهمة لما قصده الناصب من العموم، وقد مر أن عمومها مخصوص بقوله تعالى: تبارك الله أحسن الخالقين، وبغيره من أدلة العقل والنقل، وأما قوله لا يجري في ملكه إلا ما يشاء فهو ليس بقرآن ولا حديث كما توهمه بعضهم، وإنما هو كلام ذكره أبو إسحاق (٤) الاسفرائني الأشعري عند مخاطبة القاضي

عبد الجبار المعتزلي، ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا يعبأ به، وأما قوله ولا يجوزون وجود الآلهة في الخلق كالمجوس، ففيه أن أهل العدل والتوحيد لم يقولوا: بقدم الخلق، ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول: بتعدد الآلهة كالمجوس، وإنما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لأهل السنة القائلين: بقدم الصفات الزائدة وعدم خلق الله تعالى إياها: فليفهم الناصب ذلك وليعلم أن من كان (١) بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر، ومن كان (٢) ثوبه من الكاغذ يحترز عن المطر، وأما ما استدل به على أنه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى: يضل من يشاء ويهدي من يشاء، فهو مدفوع بما فصله الأصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة، وحاصله أن الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد، نحو: إن علينا للهدى (٣) وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى (٤) وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم (٥) في قصة المقتولين، ونحو إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم جنات تجري من تحتهم الأنهار (٦) وبمعنى الفوز والنجاة، نحو لو هدانا الله لهديناكم (٧) أي لو أنجانا لأنجيناكم لأنكم أتباع لنا، فلو نجانا لنجوتم ونحو

والله لا يهدي القوم الكافرين (١) أي لا ينجيهم، وبمعنى الحكم والتسمية، نحو فما لكم في المنافقين من فئتين إلى قوله: أتريدون أن تهدوا من أضل الله (٢) المعنى ما لكم مختلفين فيه، فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم بخلاف ذلك، أتريدون أن تسموا مهتديا من سماه الله ضالا؟ وحكم بذلك عليه و منه قول الشاعر:

ما زال يهدي قومه ويضلنا * جهلا وينسبنا إلى الكفار

وأما الضلال ففيه لفظتان: ضل وأضل، أما لفظة ضل فقد يكون لازمة نحو ضل الشئ أي ضاع وهلك، ومنه قوله تعالى: قالوا ضلوا عنا (٣) أي ضاعوا، وقوله تعالى ضل من تدعون إلا إياه (٤) أي ضاع وبطل، وقد تكون متعدية نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما إذا جهل مكانهما، ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء السبيل (٥)، وأما لفظة أضل فيأتي على وجوه: أحدها أن يكون بمعنى ضل المتعدية وتكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارقه، قال أبو زيد (٦) يقال: ضل الطريق ولا يقال أضلها لما كانت لا تفارق مكانها، ويقال أضل بعيره ولا

يقال ضل عن بعيره لما كان البعير يفارق مكانه، اللهم إلا أن لا يكون البعير يفارق مكانه بأن يكون مربوطا أو محبوسا، فيكون كالطريق يقال فيه: ضل عن طريقه و لا يقال أضله، وثانيها أن يكون من ضل اللازمة التي بمعنى ضاع وبطل، فترد الهمزة للتعدية إلى واحد، فيقال أضله أي أضاعه وأبطله، ومنه قوله تعالى:
أضل أعمالهم (١) أي أبطلها، وثالثها بمعنى الحكم والتسمية، يقال: أضل فلانا فلانا أي حكم عليه بذلك وسماه به كقوله: ما زال يهدي قومه ويضلنا " الخ "
وكقول الكميت (٢) في مدح أهل البيت عليهم السلام
وطائفة قد أكفروني بحبكم * وطائفة قالوا مسئ ومذنب

ومنه قوله تعالى: أتريدون أن تهدوا من أضل الله (١). ورابعها بمعنى الوجدان
والمصادفة يقال: أضللت فلانا أي وجدته ضالا كما يقال: أخببته (٢) وأنجلته (٣)
أي وجدته كذلك، وعليه حمل قوله تعالى: وأضله الله على (٤) علم أي وجده، وقد
حمل أيضا على معنى الحكم والتسمية، وعلى معنى العذاب. وخامسها أن يفعل
ما عنده (٥) يضل ويضيفه إلى نفسه مجازا لأجل ذلك كقوله تعالى:
يضل به كثيرا (٦) أي يضل عنده كثير (٧) وإن جاز أن تحمل هذه الآية على معنى

يحكم فيه بضلالة كثير، وعلى ما ذهب إليه الناصبة يجوز أن يجعل الله هذا القرآن إضلالا لخلقه وأن الحق في خلاف ما جاء به تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا. وسادسها أن يكون من ضل المتعدية وترد الهمزة للتعدية إلى مفعول ثان وتصير متعدية إلى اثنين نحو أضله الطريق، ومنه قوله تعالى: أضلونا السبيل (١) وقوله تعالى: ليضل عن سبيله (٢) بالضم وإن كان ليضلنا عن آلهتنا (٣) ونحو ذلك، وهذا هو الاضلال بمعنى الاغواء (٤) وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصب وأصحابه، وليس في القرآن ولا في السنة شئ يضاف إلى الله تعالى بهذا المعنى، فلا يكون لهم في ذلك شبهة قط كما عرفت. واعلم أن قول الناصبة: إن الله تعالى هو المغوي عن الدين، المضل عن الرشد، المانع عن سواء السبيل وإن كان

ضلالة هو فاعله باطل مضمحل، ولا دليل لهم عليه، وأما نحن فدليلنا اللغة والمعنى (١) والعقل والسمع، أما اللغة فلم يرد لفظ أضل بمعنى خلق الضلال، ولا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء، مع أن من حمل غيره على سلوك طريق جبرا لا يقال هداه إليها، وكذلك من صرف غيره من طريق جبرا لا يقال: أضله عنها، (٢) وأما المعنى فهو أنه لا خلاف بيننا وبين الناصبة أن التكليف لا يصح إلا مع البيان، والاضلال والاغواء هو التلبيس، فلا يصح أن تجامع التكليف، وأيضا فلو كان الله أضلهم عن الهدى لما أمكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل. ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعالى: فما لهم عن التذكرة معرضين (٣) وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى (٤) ونحو ذلك، وأيضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل التلبيس إنما يصدر ممن يعجز عن المنع، والقهر كالشيطان وهو ظاهر، وأما العقل فهو ما ثبت من أن الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون، ولا يؤاخذهم بما لا يذنبون، إذ ذلك يؤدي إلى إبطال الكتب والرسل والتكليف، ويرفع فائدة الأمر والنهي ونحو ذلك، وأيضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله، والطارف (٥) من العقلاء ينزه نفسه عن أن يفعل ما نهى عنه، ولهذا قال شعيب عليه السلام: وما أريد أن أخالفكم

إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الاصلاح (١) وقال تعالى: أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم (٢) وفي الأخبار (٣) أنه نزل بقوم موسى عليه السلام بلاء فسأل ربه عن سبب ذلك، فقال: فيكم رجل نمام، فقال موسى: أخبرنا به يا رب لنقتله، فقال تعالى: كيف أعيب خصلة ثم أفعلها؟ وقال الشاعر:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله * عار عليك إذا فعلت عظيم

وبالجملة فلو نسبت إلى بعض المخالفين مثل ذلك فقلت: كل فساد أو ضلال منك، وأنت أغويت على عبيدي وأضللتهم عن الرشد، لو اثبك مواثبة مضطر إلى أنك نسبت إليه صفات النقص، فكيف يضاف إلى أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين؟!

وأما السمع فلنا فيه طريقان: أحدهما في أنه تعالى هدى جميع الخلق وأرشدهم، والثاني في أنه لم يضل أحدا بالمعنى المختلف فيه، أما الطريق الأول فقال تعالى، إن علينا للهدى (٤) فبين أن عليه أن يهدي الناس وقال تعالى: هدى للناس وبينات (٥) وقال: وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى (٦) وقال: فأما يأتينكم مني هدى (٧) وقال: قد جاءكم بصائر من

ربكم (١) وقال: وعلى الله قصد السبيل (٢) وقال: أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع (٣) وقال: أو يقول لو أن الله هداني (٤) وقال: وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى، وأمثال هذه كثيرة، وأما الطريق الثاني فدليله أنه تعالى أضاف الاضلال بالمعنى المختلف فيه إلى غيره فقال: وأضل فرعون قومه (٥)، إن الذين يضلون عن سبيل الله (٦) ولأضلنهم ولأمنينهم (٧) ليضل عن سبيل الله (٨) قد ضلوا وأضلوا كثيرا (٩) فأضلونا السبيلا (١٠) فأزلهما الشيطان عنها (١١) واتبعوا ما تتلو الشياطين (١٢) وزين لهم الشيطان (١٣) لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم (١٤) ربنا هؤلاء أضلونا (١٥) ربنا أرنا الذين أضلانا من الجن والإنس (١٦) وما كان الله

ليضل قوما بعد إذ هداهم (١) وأمثال ذلك كثير وأما أحالته لما أراد به من معنى تجويز إرسال الرسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا، فقد سبق مرارا منا أنه كلام مظلم (٢) لا هداية فيه فتذكر، ولا تتبع الهوى فيضل عن سبيله (٣).

قال المصنف رفع الله درجته

قالت الإمامية: قد أراد الله تعالى الطاعات وأحبها ورضيها واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها وأنه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها، وقالت الأشاعرة: قد أراد الله من الكافر أن يسبه ويعصيه واختار ذلك وكره أن يمدحه، وقال بعضهم: أحب وجود الفساد ورضي بوجود الكفر.

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعرة كما سبق أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد، ويريد المعاصي بمعنى التقدير لأن الله تعالى مريد للكائنات، فلا بد أن يكون كل شئ بتقديره وإرادته، ولكن لا يرضى بالمعاصي، والإرادة غير الرضا، وهذا الرجل يحسب أن الإرادة هي عين الرضا و هذا باطل. وأما قوله: كره أن يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله: أحب الفساد ورضي بوجود الكفر، ولا عجب هذا من الشيعة فإن الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلقت غريزتهم " إنتهى ".

أقول: قد مر مرارا أن الإرادة (١) بمعنى التقدير لم يجئ في الاستعمال ولم يصطلح عليه سواه أحد من أصحابه ولا غيرهم ممن يعتد به مع عدم جدواه، وأما ما ذكره من أن الإرادة غير الرضا " الخ " فقد قلد فيه صاحب المواقف حيث قال: الرضا ترك الاعتراض، والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به، ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأمراض وليس مأمورا بإرادتها، وهو مأمور بترك الاعتراض عليها، فالرضا أعني ترك الاعتراض يغاير الإرادة " إنتهى " وليس بمرضى، أما أولا فلأنا لا نسلم أن الرضا (٢) بمعنى ترك الاعتراض، بل هو إرادة صادقة لما قضى الله تعالى به لا يشوبه في ذلك تردد ولا مزاحمة مراد آخر، كما يشعر به كلام ابن قيم الحنبلي (٣) في شرح منازل السائرين وغيره في غيره،

وأما ثانيا فلأن تفسير الرضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغويا له،
ومن البين أن القرآن لا يترك باصطلاح حادث منهم، فإن الرضا على ما تقتضيه
لغة القرآن مستلزم للإرادة أو إرادة مخصوصة، على أن إرادة الكفر من شخص
والاعتراض
عليه قبيح بحسب العقل، فلا يصح إسناده إليه تعالى، وأيضا ذلك التفسير غير مانع،
إذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشي من الخوف، فإن ذلك لا يسمى رضاءا، ولو
سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للإرادة، غاية الأمر أن يكون نوعا من
الإرادة كما أن العزم يكون نوعا منها، فإن الإرادة قد تكون مع سبق تردد وقد تكون
بدون سبقه. وأما ثالثا فلأنا لا نسلم أنه تعالى يريد الكفر من الكافر ولهذا
يعترض عليه، لا لأنه يريده ولا يرضاه (١) كما زعمه، وأما رابعا فلأنا لا نسلم
أن الرضاء مأمور به ولم يجئ الأمر به، وإنما جاء الثناء على أصحابه ومدحهم،
نعم جاء الأمر بالصبر وهو غير الرضا، نقل ابن القيم عن القاضي أبي يعلى (٢)

والباقلاني ومن وافقهما أنهم قالوا: لم يقم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه، فأين أمر الله عباده أو رسوله أن يرضوا بكل ما قضاه وقدره؟ وأما ما يروى من الأثر: من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي (١) فقد قال ابن القيم، إنه أثر إسرائيلي ليس يصح عن نبينا، وأيضا فقد ذهب بعضهم إلى أنه من جملة الأحوال التي ليست بمكتسبة، وأنه موهبة محضة، فكيف يؤمن به وليس مقدورا؟ ولو سلم بناءا على عدم ملائمته ظاهرا لمدح الله تعالى على أهله والثناء عليهم، فنقول، عدم اتحاد الرضا والإرادة ينافي قول الأشعري وقدماء أصحابه على ما نقله ابن القيم وابن همام (٢) في المسايرة حيث قال: إن هؤلاء يقولون: إن كل ما شاءه وقضاه فقد أحبه ورضيه، وبالجملة لا معنى لإرادة الله تعالى أمرا لا يرضاه ولا يحبه وكيف لا (خ ل يشاء ويكرهه) يشاء ويكونه؟ وكيف يجتمع إرادته له وبغضه وكراهته؟ كما هو حاصل كلام القوم،

ولقد ظهر بما نقلناه: أن الفرق بين الإرادة والرضا مما تفرد به المتأخرون من منتحلي (١) مذهب الأشاعرة كصاحب المواقف وأقرانه دون المتقدمين عليهم و كلام المصنف مع المتقدمين فافهم.
قال المصنف رفع الله درجته
وقالت الإمامية: قد أراد النبي صلى الله عليه وآله من الطاعات ما أراده الله تعالى، و كره من المعاصي ما كرهه الله تعالى، وقالت الأشاعرة: بل أراد النبي صلى الله عليه وآله كثيرا
مما كرهه الله تعالى وكره كثيرا مما أراده الله تعالى " إنتهى "
قال الناصب خفضه الله
أقول: غرضه من هذا الكلام كما سيأتي أن الله تعال يريد كفر الكافر،
والنبي صلى الله عليه وآله يريد إيمانه وطاعته، فوقعت المخالفة بين الإرادتين وإذا لم يكن
أحد منهما مريدا لشيئ يكون كارها له، هكذا زعم، وقد علمت أن معنى الإرادة من الله هيهنا هو التقدير ومعنى الإرادة من النبي صلى الله عليه وسلم ميله إلى إيمانهم ورضاه به
والرضاء والميل غير الإرادة بمعنى التقدير، فالله يريد كفر الكافر بمعنى أنه يقدر له في الأزل، هكذا، والنبي صلى الله عليه وسلم لا يريد كفره، بمعنى أنه لا يرضى به ولا
يستحسنه، فهذا جمع بين إرادة الله وعدم إرادة النبي صلى الله عليه وسلم ولا محذور فيه، نعم لو
رضى الله بشئ ولم يرض رسوله بذلك الشئ وسخطه كان ذلك محذورا وليس هذا مذهبا لأحد " إنتهى ".
أقول: قد مر مرارا أن إرادة التقدير من الإرادة مخالف لإجماع القوم،
وليس إلا من مخترعاته التي لم يجد محيصا عن الاشكال إلا بها، وبينا أنه مع

ذلك لا يجديه نفعا فتذكر.
قال المصنف رفع الله درجته
وقالت الإمامية: قد أراد الله تعالى من الطاعات ما أراده أنبياؤه، وكره من المعاصي ما كرهوه، وأراد ما كره الشياطين من الطاعات، وكره ما أرادوه من الفواحش، وقالت الأشاعرة: بل قد أراد الله ما أرادته الشياطين من الفواحش، و كره ما كرهوه من كثير من الطاعات، ولم ما أرادته الأنبياء من كثير من الطاعات، بل كره ما أردته منها " إنتهى "
قال الناصب خفضه الله
أقول: هذا يرجع إلى معنى الإرادة التي ذكرناها في الفصل السابق، وهذا الرجل لم يفرق بي الإرادة والرضا وجل تشنيعاته ناش من عدم هذا الفرق، وأما قوله: كره الله ما كره الشياطين من الطاعات فهذا افتراء على الأشاعرة " إنتهى ".
أقول: قد مر أن معنى الإرادة التي ذكره لا معنى له ولا جدوى له في دفع الاشكال والالزام، وأن الفرق بين الإرادة والرضا ليس بمرضي، فتشنيع المصنف قدس سره على الأشاعرة (١) واقع في موقعه، وأما ما ذكره: من أن القول: بأن الله تعالى يكره ما كره الشياطين افتراء على الأشاعرة، فليس كما زعمه، لأنهم وإن لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قوله: بعدم وجوب شئ على الله تعالى لزوما لا سترة فيه، وأيضا قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المصنف: أن الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الأشاعرة والنبي

يريد إيمانه وطاعته، فوقع المخالفة بين الإرادتين، وإذا لم يكن أحد منهما مريدا له يكون كارها له " إنتهى " فنقول: إذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما أراده النبي من الايمان والطاعة، ومن البين أن الشيطان قد كره ذلك، فيلزم أن يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان كما ذكره المصنف قدس سره.

قال المصنف رفع الله درجته

قالت الإمامية: قد أمر الله عز وجل بما أراده ونهى عما كرهه، وقالت الأشاعرة: قد أمر الله بكثير مما كره ونهى عما أراد.

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد عرفت فيما سلف أن الله تعالى لا يجب عليه شئ ولا قبيح بالنسبة إليه، فله أن يأمر بما شاء وينهى عما يشاء، فأخذ المخالفون من هذا أنه يلزم على هذا التقدير أن يأمر بما يكرهه وينهى عما يريده، وقد عرفت جوابه: أن المراد بهذا عدم وجوب شئ عليه، وهذا التجويز لنفي الوجوب، وإن لم يقع شئ من الأمور المذكورة في الوجود فالأمر بالمكروه والنهي عن المراد جائز، ولا يكون واقعا، فهو محال عادة، وإن جاز عقلا بالنسبة إليه كما مر غير مرة. وسيجئ تفاصيل هذه الأجوبة عند مقالاته فيما سيأتي " إنتهى "

أقول: العادة لا تمنع الوقوع، وقد ذكرنا سابقا أن جريانها ليس بواجب على الله تعالى عندهم، وإلا لزمهم الوقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى.

قال المصنف رفع الله درجته

فهذه خلاصة أقاويل الفريقين في عدل الله عز وجل قول الإمامية في التوحيد أيضا هي قولهم في العدل فإنهم يقولون: إن الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا إله غيره

ولا يشبه الأشياء ولا يجوز عليه ما يصح عليها من التحرك والسكون، وأنه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج إلى أشياء يعلم بها ويقدر ويحيى و أنه لما خلق الخلق أمرهم ونهاهم ولم يكن آمرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم، وقالت المشبهة (١) إنه يشبه خلقه ووصفوه بالأعضاء والجوارح وأنه لم يزل آمرا وناهيا

ولا يزال قبل خلق خلقه ولا يستفيد بذلك شيئا ولا يفيد غيره ولا يزال آمرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر دائما بدوام ذاته وهذه المقالة في الأمر والنهي ودوامهما مقالة الأشعرية أيضا، وقالت الأشاعرة أيضا: إنه تعالى قادر عالم حي إلى غير ذلك من الصفات بذوات (١) قديمة ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه و لولاها لم يكن قادرا عالما حيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: أكثر ما في هذا الفصل قد مرجوا به فيما سبق من الفصول على أبلغ الوجوه، بحيث لم يبق للمرتاب ريب وما لم يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما

سبق هو ما قال في الأمر والنهي وأن الأشاعرة يقولون بدوامهما، فالجواب أنهم لما قالوا بالكلام النفساني وأنه صفة لذات الله تعالى فيلزم أن تكون هذه الصفة أزلية وأبدية، والكلام لما اشتمل على الأمر والنهي يكون الأمر والنهي في الكلام النفساني أزلا وأبدا، ولكن لا يلزم أن يكون آمرا وناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب والمخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق، بل الكلام بحيث لو تعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم به آمرا وناهيا، وهذا فرع لإثبات الكلام النفساني فأي غرابة في هذا الكلام؟ " إنتهى ".

أقول: قد سبق دفع أجوبه الناصب على وجه لا مزيد عليه، وبحيث لا يتطرق الريب إليه، وأما ما ذكره هيهنا من الجواب وزعم أن كلام المصنف في قوله: وأنه تعال لم يزل آمرا وناهيا مبني على ما ذكره الأشاعرة في الكلام النفساني فباطل، بل مبني على ما ذكروه في أصول الفقه (١) من جواز الأمر بالمعدوم وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام فنقول: إن كلامهم صريح في أن الأمر والنهي (٢) والآمر والناهي موجود في الأزل بالفعل، لكن تعلق الأمر والنهي بالمأمور، والمنهي إنما هو عند وجودهما وأهليتهما للتكليف، ولولا ادعاءهم ذلك لما احتاجوا إلى إثبات الكلام النفساني، والحكم بثبوته في الأزل، وكونه مسموعا

كما نقل عن الأشعري: (١) فإن اتصافه تعالى (٢) بكونه آمرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم إثبات الكلام النفسي أيضا كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته

قالت الإمامية: إن أنبياء الله تعالى وأئمته منزهون (٣) عن المعاصي وعما لا يستحق، وينفردون بتعظيم أهل البيت عليهم السلام الذين أمر الله تعالى بمودتهم وجعلها أجرا للرسالة، فقال الله تعالى: قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة

في القربى (١) وقالت أهل السنة كافة، إنه يجوز عليهم الصغائر، وجوزت الأشاعرة عليهم الكبائر.
قال الناصب خفضه الله
أقول: أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الأنبياء عن
تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه، كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله، وأما سائر الذنوب فأجمعت الأمة على عصمتهم من الكفر، وجوز الشيعة إظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك، لأن إظهار الاسلام حينئذ إلقاء للنفس في التهلكة، وذلك باطل قطعا، لأنه يقضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة، إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين، وأما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الأشاعرة والمحققين، وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور إلا الصغائر الخسيسة، كسرقة حبة أو لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة، هذا مذهبهم، فنسبة تجويز الكبائر على الأنبياء إلى الأشاعرة افتراء محض، وأما ما ذكر من تعظيم أنبياء الله تعالى وأهل بيت النبوة فهو شعار أهل السنة، والتعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعمه الشيعة والروافض، بل التعظيم أداء حقوق عظم قدرهم في المتابعة وذكرهم بالتفخيم و اعتقاد قربهم من الله ورسوله، وهذه خصلة اتصف بها أهل السنة والجماعة " إنتهى "
أقول: قد مر وسيجئ في مسألة النبوة أن أهل السنة إنما أوجبوا
عصمة الأنبياء عن الكبائر بعد البعثة، وأجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام (٢) الحنفي في المسايرة شرط النبوة الذكورة إلى قوله والعصمة

من الكفر، وأما من غيره مما سنذكره، فمن موجبات النبوة متأخر عنها ثم قال: وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا قال: وأما الوقوع فالذي صح عند أهل الأخبار والتواريخ أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين، ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما، وإنما بعث من كان تقيا زكيا أمينا مشهورا لنسب، والمرجع في ذلك في قضيته السمع، وموجب العقل التجويز والتوبة، ثم إظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيرهم ويندفع النفور عنهم، وخالف بعض أهل الظواهر (١) " إنتهى "، وقال صاحب المواقف في مسألة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام، ثم قال في مبحث الإمامة عند نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام، وأيضا عصمة الأنبياء، وقد تقدم ما فيه. إنتهى فافهم ما فيه، وأما ما نسبه إلى الشيعة من تجويز إظهار الكفر على الأنبياء تقية فهو افتراء عليهم، ولعل المعاندين من أهل السنة توهموا ذلك من استماع إطلاق جواز التقية، فنسبوه إليهم ولو فرض صدور ذلك عمن لا يعبأ من فرق الشيعة فالإمامية الذين هم المحقون المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة [خ ل عن] من مشكاة النبوة والولاية، مبرؤن عن ذلك، وتصانيف علمائهم خالية عنه، وإنما الذي ذكروه في ذلك أن التقية جائزة، وربما وجبت، وعرفوها بأنها إظهار موافقة أهل الخلاف فيما يدينون به خوفا، وقد استثنوا منها أول زمان الدعوة، وكذا وطئ المنكوحة على خلاف مذهب أهل الحق فلا يحل باطنا، وكذا التصرف في المال المضمون عنه لو اقتضت التقية أخذه إلى غير ذلك، وكيف يجوزون إظهار الكفر على الأنبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل واعتناءهم بتتبع أدلته؟! فهم أولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع إظهار الكفر على الأنبياء

عليهم السلام، وسيجئ لهذا المقام مزيد تأييد وتفصيل في مبحث عصمة النبي صلى الله عليه وآله
والإمام عليه السلام، بل الدليل المذكور مأخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على
المتتبع، وأما قوله: والتعظيم ليس عداوة الصحابة فمردود: بأن الإمامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به إطلاق كلامه، بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من أهل بيت النبي صلوات الله عليهم، ولا ريب في أن حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم، إذ لا يمكن الجمع بين ما أمرنا الله تعالى به في محكم كتابه من مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم عليهم
السلام عنهم على ما سيذكره المصنف في مسألة الإمامة، وقد أشار إليه أيضا الشيخ العارف الرباني محي الدين الأعرابي في فتوحاته المكية، وقد بلغنا أن رجلا
قال لأمير المؤمنين عليه السلام: أنا أحبك وأتولى عثمان، فقال له: أما الآن فأنت أعور، فإما أن تعمى وإما أن تبصر، ولعمري ما ودك من توالي ضدك، ولا
أحبك من صوب غاصبك، ولا أكرمك مكرم من هضمك، ولا عظمك معظم من ظلمك، ولا أطاع الله فيك مفضل أعاديك، ولا اهتدى إليك مضلل مواليك، النهار فاضح، والمنار واضح، ولنعم ما قيل. شعر:
تود عدوي ثم تزعم أنني * صديقك إن الرأي عنك لعازب
قال المصنف رفع الله درجته
فلينظر العاقل من نفسه إلى المقالتين، ويلمح (١) المذهبين، وينصف في الترجيح، ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح، ويترك تقليد الآباء والمشايخ، الآخذين بالأهواء وغرتهم (٢) الحياة الدنيا، بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره،

فلا يقبل عذره غدا في القيامة – إني قلدت شيخي الفلاني، أو وجدت آبائي وأجدادي على هذه المقالة – فإنه لا ينفعه ذلك يوم القيامة يوم تتبرء المتبعون من أتباعهم ويفرون من أشياعهم، وقد نص الله تعالى (١) على ذلك في كتابه، ولكن أين الآذان السامعة، والقلوب الواعية، وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين؟ وأن مقالة الإمامية هي أحسن الأقاويل؟ وأنها أشبه بالدين؟ وأن القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم: فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب (٢) فالإمامية هم الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها، وهم أولوا الألباب، ولينصف العاقل من نفسه أنه لو جاء مشرك و طلب (٣) شرح أصول دين المسلمين في العدل والتوحيد رجاء أن يستحسنه ويدخل فيه معهم، هل كان الأولى أن يقال له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه: إنه من ديننا أن جميع أفعال الله حكمة وصواب، وإنا نرضى بقضائه، وأنه منزه عن فعل القبائح والفواحش لا يقع منه، ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم، ولا يقدورن على دفعه عنهم، ولا يتمكنون من امتثال أمره، بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما، ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه، أو يقال: ليس في أفعاله حكمة وصواب، وأنه أمر بالسفه والفاحشة، ولا نرضى بقضاء الله، وأنه يعاقب الناس على ما فعله فيهم، وهل الأولى أن نقول: من ديننا: إن الله لا يكلف الناس ما لا يقدرون عليه ولا يطيقون، أو نقول: إنه يكلف الناس ما لا يطيقون، ويعاقبهم ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله؟ وهل الأولى أن نقول: إنه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يراضها؟ أو نقول: إنه يحب

أن يشتم ويسب ويعصي بأنواع المعاصي، ويكره أن يمدح ويطاع، ويعذب الناس لم (لما) كانوا كما أراد، ولا يكونون كما كره، وهل الأولى أن نقول: إنه تعالى لا يشبه الأشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها؟ أو نقول، إنه يشبهها، وهل الأولى أن نقول: إن الله يعلم ويقدر ويحيي ويدرك لذاته أو نقول: إنه لا يدرك ولا يحيي ولا يقدر ولا يعلم إلا بذوات (١) قديمة لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات؟

وهل الأولى أن نقول: إنه لما خلق الخلق أمرهم ونهاهم؟ أو نقول: إنه لم يزل في القدوم ولا يزال بعد إفنائهم طول الأبد، يقول: أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا يخل بذلك أصلا، وهل الأولى أن نقول: إنه تعالى تستحيل رؤيته والإحاطة بكنه ذاته؟ أو نقول: يرى بالعين إما في جهة من الجهات له أعضاء وصورة، أو يرى (٢) بالعين لا في الجهة، وهل الأولى أن نقول: إن أنبيائه وأئمته منزهون عن كل قبيح وسخيف؟ أو نقول: إنهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم؟ وإنه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة (٣) كسرقة درهم وكذب فاحش، ويداومون على ذلك مع أنهم محل وحيه وحفظة (٤) شرعه، وأن النجاة تحصل بامتثال أوامرهم القولية والفعلية، فإذا عرفت أنه لا ينبغي أن يذكر لهذا السائل عن دين الاسلام إلا مذهب الإمامية دون قول غيرهم، عرفت عظم موقعهم في الاسلام، وتعلم أيضا زيادة بصيرتهم، لأنه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة إلا ومن

أمير المؤمنين علي عليه السلام (١) وأولاده عليهم السلام أخذ، وكان جميع العلماء يستندون
إليه على ما يأتي، فكيف لا يجب تعظيم الإمامية والاعتراف بعلو منزلتهم، فإذا سمعوا شبهة في توحيد الله تعالى أو في عبث بعض أفعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل أشغالهم،
فلا تسكن نفوسهم، ولا تطمئن قلوبهم، حتى يتحقق (خ ل يتحققوا) الجواب عنها، ومخالفهم إذا سمع دلالة قاطعة على أن الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله ونهاره مغموما ومهموما طالبا لإقامة شبهة يجيب بها حذرا عن أن يصح عنده أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فإذا ظفر بأدنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من أنه لا يفعل القبيح وأنواع الفواحش غير الله تعالى، فشتان ما بين الفريقين وبعدا بين المذهبين، ولنشرع الآن في تفصيل المسائل وكشف الحق فيها بعون الله تعالى ولطفه.
قال الناصب خفضه الله
أقول: حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع إلى
الوجدان والدليل في ترجيح مذهب الإمامية، وأن المصنف إذا ترك التقليد ونظر إلى المذهبين نظر الانصاف، علم أن مذهب الإمامية مرجح ومثل هذا في حال من أراد دخول الاسلام، وحاول أن يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب، فلا شك أن معتقدات الإمامية أبين وأظهر عند العقول، وأقرب من سائر المذاهب إلى التلقي

والقبول، ونحن إن شاء الله في هذا الفصل نحذو حذوه، ونجاوبه فصلا بفصل، و عقيدة بعقيدة، على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق والانصاف، فنقول: لو استجار مشرك في بلاد الاسلام، وأراد أن يسمع كلام الله رجاء أن يستحسنه ويميل قلبه إلى الاسلام، فطلب من العلماء أصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ليرغب بفهمه إلى الملة البيضاء، فيا معشر العقلاء هل كان الأولى أن يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه: إن الإله الذي يدعوك إلى طاعته وعبوديته هو خالق كل الأشياء وهو الفاعل المختار، ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء وهو يحكم ما يريد، ولا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا تسقط ورقة ولا تتحرك نملة، إلا بحكمه وإرادته وقضائه وقدرته دبر أمور الكائنات في أزل الآزال، وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وإيجادهم، ثم خلقهم وأمرهم ونهاهم، وأفعاله جملة حكمة وصواب ولا قبيح في فعله، ولا يجب عليه شئ، وكل ما يفعله في العباد من إعطاء الثواب وإجراء العقاب فهو تصرف في ملكه، ولا يتصور منه ظلم،
لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (١) وهو منزه عن فعل القبائح، إذ لا قبيح بالنسبة إليه ونحن نرضى بقضائه، والقضاء غير المقضي، هل الأولى هذا؟ أو يقال: الإله الذي ندعوك إليه له شركاء في الخلق فأنت تخلق أفعالك، وكل الناس يخلقون أفعالهم، وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالإرادة والاختيار، بل هو كالنار إذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق، والعبد إذا عمل حسنة وجب عليه الثواب، فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب له أداء ثوابها، وإذا عمل سيئة يجب عليه عقابها، وليس له أن يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه،
كالنار الواجب عليه الاحراق، وأنه خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق، وعلم

متقدم، بل يحدث الأشياء على سبيل الاتفاق، وله الشركاء في الخلق هو يخلق والناس يخلقون؟ وهل الأولى أن يقال له: من ديننا أنه تعالى حاكم قادر مختار، يكلف الناس كيف ما شاء، لأنه يتصرف في ملكه، فإن أراد كلفهم حسب طاقتهم، وجاز له، ولا يمتنع عليه أن يكلف فوق الطاقة، لكن بفضله وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة، ولم يقع هذا؟ أو يقال: إنه يجب عليه أن يكلف الناس حسب طاقتهم، وليس له التصرف فيهم، ويمتنع عليه التكليف حسبما أراد؟ وهل الأولى أن يقال له: إن كل ما جرى في العالم فهو تقديره وإرادته، ولكن الخير والطاعة برضاه وحبه، والشر والمعصية بغير رضاه؟ أو نقول، إنه مغلول اليد فيجب عليه أن يحب الخير وهو خالقه، ولا يخلق الشر، فللشر فواعل غيره، وله شركاء في الملك والتصرف؟ وهل الأولى أن يقال له: إنه تعالى لا يشبه الأشياء، ولكن له صفات تأخذ معرفتها أنت من صفات نفسك، غير أن صفات نفسك حادثة، وصفاته تعالى قديمة؟ أو نقول: إنه لا صفات له ولا يجوز عليه أن يعرف صفاته من صفات الكمال؟ وهل الأولى أن يقال له: إن الله تعالى عالم بعلم أزلي قادر بقدرة أزلية حي بحياة سرمدية متكلم بكلام أزلي؟ أو يقال له: إن الصفات مسلوبة عنه، وليس له علم ولا قدرة، بل ذاته تعلم الأشياء بلا علم، فيتحير ذلك المسكين أن العالم كيف يعلم بلا علم، والقادر كيف يفعل بلا قدرة؟! وهل الأولى أن يقال له: إن الله تعالى كان في الأزل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته، وبعد ما خلق الخلق خاطب الرسل بذلك الكلام، وأمر الناس ونهاهم؟ أو يقال له: إنه خلق الكلام وليس هو بمتكلم، فإن خالق الكلام لا يسمى متكلما، وأنه أحدث الأمر والنهي بعد الخلق بلا تقدير وإرادة سابقة؟ وهل الأولى أن نقول، إنه تعالى مرئي يوم القيامة لعباده ليزداد بذلك شغفه في عبادة ربه رجاء أن ينظر إليه يوم القيامة، ولكن هذه الرؤية بلا كيفية كما سترى وتعلم؟ أو يقال له: هذا الرب لا ينظر إليه في الدنيا ولا في

الآخرة؟! وهل الأولى أن يقال: إن أنبياء الله تعالى عباد مكرمون معصومون
من الكذب والكبائر، ولكنهم بشر لا يؤمنون من إمكان وقوع الصغائر عنهم، فلا
تيأس أنت من عفو الله وكرمه، إن صدر عنك معصية، فإنهم أسوة الناس، ويمكن
أن يقع منهم الذنب، فأنت لا تقنط من الرحمة؟ أو يقال له: الأنبياء كالملائكة،
ويستحيل عليهم الذنب، فإذا سمع بشئ من ذنوب الأنبياء كما جاء في القرآن:
وعصى آدم ربه (١)، يتردد في نبوة آدم، لأنه وقع منه المعصية، فلا يكون
نبيا؟ وهل الأولى أن يقال له: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث إلى الناس
تابعه جماعة
من أصحابه، وأقاموا في خدمته وصحبته طول أعمارهم، وقاسوا الشدة [خ ل الشدائد]
والبلايا في إقامة الدين ودفع الكفرة، وذكرهم الله تعالى في القرآن وأثنى
عليهم بكل خير ورضي عنهم، ثم بعده أقاموا بوظائف الخلافة، ونشروا الدين،
وفتحوا البلاد، وأظهروا أحكام الشريعة، وأحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم
الدين، وانحفظت من سعيهم الشريعة إلى يوم الدين؟ أو يقال له: إن هؤلاء
الأصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوه ورجعوا إلى الكفر، ولم يهد
محمد صلى الله عليه وسلم إلا
سبعة عشرا نفرا؟! فيا معشر العقلاء انظروا إلى المذهبين، وتأملوا وامعنوا في
عقائد الفريقين، مثل الفريقين كالأعمى والأصم والسميع والبصير هل يستويان
مثلا (٢)؟ الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون. وأما ما ذكر أنه ليس في التوحيد
دليل ولا جواب شبهة إلا ومن أمير المؤمنين علي عليه السلام، فإن هذا أمر لا يختصون
به دوننا، بل كل ما نأخذ من العقائد ونتلقى من الأدلة، فإنها مأخوذة من تلك
الحضرة (٣) ومن غيره من أكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواه، وككبار الصحابة

الذين شهد رسول الله بعلمهم واجتهادهم وأمانتهم، وهم يذكرون الأشياء من الأئمة ويمزجون كل ما ينقلون عنهم بألف كذبة كالكهنة السامعة لأخبار الغيب، ونحن لا نرويه ولا ننقله إلا بالأسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة، والحمد لله على ذلك التوفيق " إنتهى ".

أقول: في جميع ما أتى به الناصب الفضول في الفصول الاستفهامية من تقرير مذهب أهل السنة وتقرير مذهب الإمامية تمويهات وإطلاقات وإجمالات، لو كشف عنها وفصل، لحكم كل مؤمن ومشرك بأولوية مذهب الإمامية، أما ما ذكره من تقرير مذهب الأشاعرة في الفصل الأول بقوله: هو خالق كل الأشياء، فلأن فيه إطلاقا ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر إلى الفرد الكامل أعني ما يستحسنه العقل، فلو قيل لذلك المشرك المتحير المستجير: إنه خالق لكل الأشياء حتى السرقة والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبائح والفواحش، لا نقبض طبعه من ذلك واستنكره عقله، ولو عدله (١) في جملة أفعال الله تعالى الشرك الذي هو فيه، لتزين ذلك في قلبه وفترت رغبته في تحقيق دين الاسلام، وأيضا فعندهم أن القرآن غير (٢) مخلوق وهو شئ، فإن قالوا: إن هذا مما خصه الدليل، قلنا: وكذلك أفعال العباد خصها الدليل، وكذا الكلام في قوله: لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، فإنه لو ذكر له أنه يشاء تلك القبائح والفواحش لفزع (لفرغ خ ل) وارتدع، وكذا القول في قوله: يحكم بما يريد، فإن إرادة القبائح والحكم بها قبيحة أيضا عند المشرك إن لم يكن معزولا عن العقل كالناصب وأصحابه.

وأما قوله: لا شريك له في الخلق، ففيه إجمال مخل بديانة الناصب، لأن المشرك السامع لقوله: لا شريك له في الخلق يفهم من الشرك حقيقتها، لا ما قصده الأشاعرة من أن حكم أهل (١) العدل بكون العبد فاعلا لا فعاله يوجب إثبات الشريك له تعالى، فإنه لو اطلع على هذا المقصود وعلم أنهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لأفعالهم، يحكمون بأن العباد أنفسهم مخلوقون له تعالى، وأن قدرتهم وتمكينهم على أفعالهم إنما هي من الله تعالى، وتصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري تعالى، بل لأنه لما كان التكليف ينافيه الجبر خلى بينهم وبين أفعالهم، لما عد ذلك شركا حقيقة، ولا مجازا، فإجمال الناصب هيهنا وعدم بيانه لما أراده من الشرك الذي نسب القول به إلى أهل العدل تضمنا غش وتلبيس كما لا يخفى.

وأما قوله: ولا تسقط ورقة ولا تتحرك نملة إلا بحكمه " الخ " فهو من فضول الكلام، لأن الإمامية إنما قالوا: بفاعلية العباد المكلفين لأفعالهم، لا بفاعليتهم لسائر الجواهر والأعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها و سكناتها، فإن فاعليته تعالى في خلق الجواهر والأعراض المختصة به أمر اتفاقي بين أهل الاسلام.

وأما قوله: وأفعاله جملة حكمة وصواب، فهو من قبيل يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم (٢)، فإن قدماء الأشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرناه سابقا، وإنما ذكره بعض المتأخرين (٣) منهم لضيق الخناق (٤) عليه عند

مناظرة أهل العدل.
وأما ما ذكره من أنه لا قبيح في فعله فهو كذب، لأن قولهم هذا مبني
على ما قالوه: من أن صدور القبائح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح، ولو علم
المشرك المستجير أنهم نفوا القبيح بهذا المعنى لاستقبح رأيهم ولامهم في ذلك.
وأما قوله: ولا يجب عليه شئ، فكان يجب عليه أن يذكر أن الوجوب
المنفي بمعنى إيجاب غيره شيئا عليه وأن ما ضمنه، من الإشارة إلى أن الإمامية
يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى إيجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى
حكمته
بإيصال ما وعده من الثواب إلى عباده، كما دل عليه قوله تعالى: كتب على نفسه
الرحمة (١) فإنه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب أنه يرجح مذهب الإمامية،
إذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب لا على مذهب من
ينفي الايجاب، ويقول: جاز أن يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات
تجري من تحتها الأنهار (٢).
وأما ما ذكره من أن كل ما يفعل في العباد من إعطاء الثواب وإجراء العقاب
فهو تصرف في ملكه، فلا وجه لذكره في متفردات أهل السنة، إذ لا خلاف
للإمامية في ذلك (٣)، ولعله لما لم يجد الناصب من مذهب أصحابه شيئا معقولا
يرغب به (فيه ظ) العاقل ويوجب استمالة المشرك المستجير التجأ إلى ذكر ما
شارك فيه سائر المذاهب:
وأما قوله: ولا يتصور منه ظلم، ففيه أنه كاذب في ذلك، فإن الأشاعرة

قائلون: بصدور القبائح عنه تعالى كما مر بيانه، وهذا عين الظلم، وإنما الحاكم بذلك حقيقة أهل العدل دونهم.

وأما قوله: لا يسئل عما يفعل، فهم يعنون به أن الله تعالى مالك الملك، وله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسئل عنه فيما يفعل من الحسن والقبح، وفيه أن كونه تعالى مالك الملك إنما يلزم منه أن يتصرف في ملكه ابتداء بما شاء بأن يخلق العبد أصم أو أبكم أو أكمه أو يخلق من أصناف الجواهر والأعراض، من الحيوانات والنباتات والمعادن ما شاء، وأما إذا خلق العبد وكلفه بفعل الحسن وترك القبيح، ووعده بالثواب على الأول وبالعقاب على الثاني، فامتثل العبد و بادر إلى الطاعة، لا يليق منه تعالى حينئذ التصرف فيه بخلاف ما وعده بأن يدخل هذا العبد في النار ويدخل (١) من عصاه في الجنة، كما أنه لا يليق منا بعد غرس الأشجار في الأراضي المملوكة لنا وحصول الثمار منها على الوجه الأتم أن نأخذ فاسا (٢) أو منشارا، ونقطع تلك الأشجار بلا عروض حكمة ومصلحة ظاهرة تترجح على إبقاء تلك الأشجار، فإن ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى، وكما إذا ملك انسان عبدا مسلما فقتله من غير أن يحدث حدثا، فإن جميع العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا، وبهذا ظهر أن الظلم ليس بمنحصر في التصرف في ملك الغير بغير إذنه هذا، وإنما معنى قوله تعالى: لا يسئل عما يفعل على ما ذهب إليه أهل العدل، أنه لما ثبتت حكمته تعالى وعدله في محكمة (٣) العقل والنقل، فلا وجه لأن يسئل عن فعله إذا خفي وجهه، كما لا يسأل المريض الطبيب الحاذق

عن حقيقة الدواء الذي ناوله إياه، ولا عن كيفية مناسبته لمزاجه وتأثيره في دفع مرضه.
وأما قوله: ونحن نرضى بقضائه، فهو أمر مشترك بين الفريقين (١)،
وأما حديث مغايرة القضاء والمقضي، فقد سبق أنه ليس بمرضي فتذكر.
وأما ما ذكره في هذا الفصل في تقرير مذهب الإمامية من أن الإله الذي ندعوك إليه له شركاء في الخلق، فقد سبق منا بيان أن ذلك لا يستلزم وجود الشريك في الألوهية، لاستناد الكل إليه، وإليه يرجع الأمر (٢) كله.
وأما قوله: وهو الموجوب الذي لا تصرف له في الكائنات بالاختيار، ففيه أنه افتراء على الإمامية وسائر أهل العدل، لأنهم قائلون: بأن تصرفه تعالى في أفعاله المخصوصة به من خلق السماوات والأرض والجواهر والأعراض بإرادته و اختياره، وأن أفعاله تعالى تنقسم إلى ثواب وعوض وتفضل، وحكمته تقتضي أن لا يخلف وعده ويأتي بما وعد عبده من الثواب، وعدله يقتضي إعطاء العوض لا أنه تعالى مجبور على ذلك، ولا أن غيره أوجب عليه شيئا من ذلك، والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدور الاحراق من النار، ولا يلزم أيضا أن يكون وجوب الثواب عليه كالدين، ولو سلم فنلتزم أن ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين، وكما أن المكلف لا يكون في أداء الدين مجبورا موجبا، كذلك لا يكون الله سبحانه في إيصال ما وعده إلى عبده مجبورا موجبا.
وأما ما تضمن كلامه من نسبة الرغبة إلى الله تعالى فهو مما تفوه به إمام الناصب

أحمد بن حنبل وأتباعه من المجسمة، وأما الإمامية فحاشاهم (١) عن التفوه بذلك، وأما قوله: ليس له أن يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب، فافتراء على الإمامية، إذ عندهم أن خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد، لأنه كرم ورحمة، ولهذا أثبتوا العفو والشفاعة، قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد (٢): والعفو واقع لأنه حقه تعالى، فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فحسن إسقاطه، ولأنه إحسان، وللسمع والاجماع على الشفاعة " الخ ".

وأما قوله: ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم متقدم " الخ "، فهو افتراء بلا امتراء أيضا، لأنهم إنما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق أفعال العباد، وأما القضاء بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الأفعال الواجبة، وبمعنى الاعلام والتبيين صحيح مطلقا، كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والمصنف طاب ثراه في تصانيفه، ومثلوا للمعنى الأول من الأخيرين بنحو قوله تعالى: وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه (٣) وقوله تعالى: نحن قدرنا بينكم الموت (٤) وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى: وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض (٥) الآية وقوله تعالى: إلا امرأته قدرناها من الغابرين (٦) أي أعلمناه بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ، فعلى الأول تكون الواجبات بقضاء الله

وقدره، وعلى الثاني يكون جميع الأفعال بالقضاء والقدر، وقد أشار إلى هذا
مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام في حديثه المشهور المذكور في التجريد (١)
وغيره، و
سنذكره في موضعه اللائق به عن قريب إن شاء الله تعالى، وبالجملة أن القضاء والقدر
يستعملان في معان بعضها في حقه تعالى صحيح، وبعضها فاسد، وكل لفظة حالها
هذه لا يجوز إطلاقها لا بالنفي ولا بالاثبات، لإيهام الخطاء، فلا يجوز إطلاق القول
بأن أفعال العباد بقضاء الله وقدره لإيهامه معنى الخلق والأمر الذي قال به المجبرة،
ولا إطلاق القول: بأنها ليست من قضائه وقدره لإيهامه زوال العلم والكتابة
والاخبار ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى، وكذا الكلام في كل لفظة هذا
سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام (الابهام خ ل) هذا،
وروي عن الحسن البصري (٢): أن من المخالفين قوما يقصرون في أمر دينهم و
يعملون فيه بزعمهم على القدر، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالجد والاجتهاد
في الطلب والأخذ بالحزم، فإذا أمر أحدهم بشئ من أمر الآخرة قال: لا
أستطيع، قد جفت الأقلام وقضي الأمر (٣) ولو قلت له، لا تتعب نفسك في طلب
الدنيا وقها (٤) مشاق الأسفار والحر والبرد والمخاطرة، فإنه سيأتيك ما قدر
لك، ولا تسق زرعك ولا تحرسه، ولا تعقل بعيرك، ولا تغلق باب دارك، ولا تلتمس

لغنمك راعيا، فإنه لا يأتيك في جميع ذلك إلا ما قدر لك، لأنكر ذلك عليك ولما رضي به في أمر دنياه، وقد كان أمر الدين بالاحتياط أولى، ومن اللطائف ما حكي عن عدلي، أنه قال: لمجبر إذا ناظرتم أهل العدل قلتم بالقدر وإذا دخل أحدكم منزله، ترك ذلك لأجل فلس، قال وكيف؟ قال: إذا كسرت جاريته كوزا يساوي فلسا ضربها وشتمها ونسي مذهبه، وصعد سلام (١) القاري المأذنة، فأشرف على بيته فرأى غلامه يفجر بجاريته فبادر بضربهما، فقال الغلام: القضاء والقدر ساقانا، فقال: لعلك بالقضاء والقدر أحب إلى من كل شئ أنت حر لوجه الله تعالى، و رأى شيخ بإصبهان رجلا يفجر بأهله، فجعل يضرب امرأته وهي تقول: القضاء والقدر،

فقال: يا عدوة الله أتزنين وتعتذرين بمثل هذا، فقالت: أوه تركت السنة وأخذت مذهب ابن عباد الرافضي، فتنبه وألقى السوط وقبل ما بين عينيها واعتذر إليها، وقال أنت سنية حقا، وجعل لها كرامة على ذلك.
وأما قوله: وله الشركاء في الخلق فتكرار بارد قد مر ما فيه، ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير عقائد الأشاعرة بقوله: إنه تعالى حاكم قادر مختار، يكلف الناس ما شاء، لأنه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره في الفصل الأول مع أدنى تغيير في اللفظ، وإنما ارتكب ذلك لخلو كيس مذهبه عن النقد الذي يروج على الناقد البصير.
وأما قوله: ولا يمتنع عليه أن يكلف فوق الطاقة، فالظاهر أنه لو سمعه المشرك المستجير لأصر في الانكار، وأخذ طريق الفرار، ولم يعتمد بعد ذلك على ضمان الأشاعرة له بعدم الوقوع، فلا يسمن ولا يغني من جوع (١) وأما ما ذكره في تقرير مذهب الإمامية، من أنهم قالوا: يجب عليه أن يكلف الناس حسب طاقتهم فمن البين أنه أقوى في رغبة المكلفين من القول: بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت، وأما ما ذكره من أنهم يقولون: ليس له التصرف فيهم فكذب صريح، لأنهم يقولون: بأن خلقهم وإقدارهم وتمكينهم وحياتهم ومماتهم وإبقاءهم و إفناءهم ونحو ذلك كله من الله تعالى فكيف تصح نسبة نفي تصرفه تعالى في عباده إليهم؟ نعم إنهم ينفون تصرفه تعالى في القبائح والفواحش الصادرة من العباد، و هذا تنزيه لائق بكماله سبحانه وتعالى، وقد أضاف الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك إلى إبليس وأعوانه (إغوائه خ ل) وقد روي عن أبي بكر (٢) أنه قال في مسألة

هذا ما رآه أبو بكر فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني، ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه ومثله عن عمر (١) وابن مسعود (٢) وهذا شئ لا ينكره إلا مكابر على الحق، وأما قوله يمتنع التكليف عليه حسبما أراد فليس يصح على إطلاقه لأنهم يقولون: إن الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به حسبما أراد ولا يكلفهم بما لا يليق

به من القبائح والفواحش، وهذا أيضا عين التنزيه والتقديس كما لا يخفى، وأما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد أهل السنة بقوله: كل ما جرى في العالم تقديره وإرادته " الخ " ففيه خلط ظاهر لأنهم إنما ينفون إرادة الله تعالى للقبائح كما مر لا لسائر ما في العالم، ثم إنهم إنما ينفون التقدير بالمعنى الشامل لخلق أفعال العباد، لا بمعنى خلق أفعاله تعالى المخصوصة به المتفرد في إيجادها ولا بمعنى الايجاب والاعلام كما مر بيانه عن قريب.

وأما ما ذكره من أن الخير والطاعة برضاه وحبه، والشر والمعصية بغير رضاه فمتحد مع مقالة الإمامية، وإنما الفرق في أن الإمامية ينفون إرادة الله تعالى للشرور والمعاصي، والأشاعرة لا ينفونه، ويفرقون بين الإرادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه.

وأما ما ذكره من أن الإمامية يقولون: إنه تعالى مغلول اليد فيجب عليه أن يحب الخير، ففيه أن مغلول اليد لا يحب الخير، فكيف تقول الإمامية: إنه تعالى مغلول اليد؟ ثم يفرعون عليه وجوب حب الخير، وأما قوله: ولا يخلق الشر " الخ " فتكرار لما مر منه عجزا واضطرارا.

وأما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب أهل السنة بقوله: وهل الأولى أن يقال: إنه تعالى لا تشبهه الأشياء ولكن له صفات تأخذ معرفتها أنت من صفات نفسك " الخ " ففيه أن القول بأنه تعالى لا تشبهه الأشياء مشترك بين أهل الاسلام.

وأما ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته بالقياس إلى معرفة أنفسنا من صفاتها، ففيه أن معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا تحصل من نفس الصفات، بل من نتائجها وثمراتها، وقد قالت الإمامية وسائر أهل التوحيد والعدل: بحصول تلك النتائج والثمرات من نفس الذات، فأمكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي إلى الشرك من قيام الصفات القديمة ومغايرتها للذات، وبهذا ظهر أن ما نسبه بعد

ذلك إلى الإمامية بقوله: أو يقال: إنه لا صفات له " الخ " حق لا ريب فيه فلا تغفل.
وأما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير مذهب أهل السنة بقوله: هل
الأولى أن يقال: إن الله تعالى عالم بعلم أزلي قادر بقدرة أزلية " الخ " فالإمامية مشاركون معهم في ذلك، غاية الأمر أنهم يحكمون بأن تلك الصفات الأزلية عين ذاته، بمعنى أن الذات نائب عنها في صدور نتائجها وثمراتها منه، لا أنها مغايرة زائدة عليه قائمة به، كما قال به أهل السنة، ليلزم ما مر من إثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في إثباتهم للأقانيم (١) الثلاثة، وأما الكلام النفسي فقد مر أنه غير معقول (٢) فلا يعقله المشرك المستجير أيضا ويتحير وينسب بناء دينهم إلى التعمية والألغاز، وحاشا أن يتحير المؤمن والمشرك إن لم يشارك الأشاعرة في
قلة الشعور فيما قاله الإمامية من أنه تعالى عالم بلا علم زائد، وقادر بلا قدرة زائدة، ومريد بلا إرادة زائدة، بل عالم بعلم هو عين الذات، قادر بقدرة هي عينه، مريد بإرادة كذلك، إلى غير ذلك، ولو فرض توقفه في الجملة فنوضحه له بالضوء والمضئ حتى يصير واضحا له كضوء النهار: وأما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب أهل السنة بقوله: هل الأولى أن يقال: إنه تعالى مرئي يوم القيامة لعباده " الخ "
فهو تكرار لما ذكره المصنف سابقا إثباتا ونفيا، فلا وجه لإعادته، ثم كيف يزداد

شغف المشرك المستجير بقولهم: إنه تعالى يرى يوم القيامة بعد ما ذكروا له أنه يرى بلا كيف (١) وكيف يعقل ذلك مع أن القائلين به لم يعقلوه إلى الآن (٢) وإنما هو كلام غير معقول المعنى تستروا به عن شنع الورى عليهم باستلزام مذهبهم للحكم بجسميته تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف أيضا. ثم هل الكشف التام الذي قال به الإمامية أدون من الرؤية بلا كيف؟ ومن العجائب تشنيع الناصب الشقي على أهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف إمامه الرازي بالعجز عن إثباتها (٣)، كما ذكره في كتاب الأربعين مكررا والحمد لله.

وأما ما ذكره في الفصل السابع من تقرير عقيدة أهل السنة بقوله: وهل الأولى أن يقال: إن أنبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكبائر، فهو

مقالة أهل العدل، وقد ذكرها المصنف عند تقرير مذهب الإمامية سابقا، وأما أهل السنة فهم لا ينزهون الأنبياء عن الكبائر مطلقا، بل بعد النبوة (١) فقط على
خلاف في ذلك بينهم، وأما قبل النبوة فقد مر أنهم جوزوا صدور سائر (٢) الكبائر عليهم حتى الكفر، وسيجئ ما يزيد ذلك بيانا في مسألة النبوة إن شاء الله تعالى.
وأما ما ذكره بقوله ولكنهم بشر لا يؤمنون وقوع الصغائر عنهم فلا تيأس
أنت من عفو الله تعالى " الخ "، ففيه أن الله تعالى قد بشر المذنبين بعدم اليأس والقنوط من رحمته بقوله ولا تقنطوا من رحمة الله (٣) فأي حاجة في ذلك إلى إثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام.
وأما قوله في تقرير مذهب الإمامية: من أنهم يقولون: إن الأنبياء
كالملائكة يستحيل عليهم الذنب، ففيه أن هذا كذب وافتراء، وذلك لأن العصمة عندهم مفسرة بملكة يخلقها الله في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع إلى ترك طاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك، كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم
لما صح تكليفه بترك الذنب؟ واللازم باطل اتفاقا، ويؤيده قوله تعالى: قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي (٤)، وقوله تعالى: ولا تجعل مع الله إلها آخر (٥)

إلى غير ذلك مع النصوص،
وأما ما ذكره من أنه إذا سمع المشرك المستجير بشئ من ذنوب الأنبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه فغوى (١) يتردد في نبوة آدم، لأنه وقعت منه المعصية، فلا يكون نبيا ففيه أن هذا التردد لازم له، سواء قيل بعصمة الأنبياء كقول الإمامية أو بعدمها كقول أهل السنة، فإنه إذا ارتكز في طبعه أن غير المعصوم لا يصلح للنبوة فسمع الآية المذكورة يحكم بنفي نبوة آدم، سواء قال له أهل السنة إنه لا يجب عصمة النبي، أو لم يقل له ذلك، لكن إذا رجع في تحقيق الآية إلى أحد من علماء الإمامية وقيل له: إن المراد بعصيان آدم في تلك الآية صدور خلاف الأولي منه من الزلات التي هي حسنات عند صدورها من غيرهم، لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين (٢) اطمئن قلبه واندفع تردده،

وأما ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب أهل السنة بقوله: هل
الأولى أن يقال له: إن رسول الله صلى الله عليه وآله لما بعث إلى الناس تابعه جماعة
من أصحابه
" الخ " ففيه إجمال وإبهام وحيلة يكشف عنها من حضر هناك من الإمامية، فيقول
له، نعم كان ممن صحبه جماعة على تلك الأوصاف الحسنة، لكن كان فيهم أيضا من
كان ينافق في دين الله تعالى وصحبة نبيه، ويظهر الاخلاص والطاعة له طمعا في
جاهه ولم يعين الله تعالى أحدا منهم في القرآن، ولا سماهم بأسمائهم، فلا يجوز
الركون إلا إلى من ثبتت استقامته بعد النبي صلى الله عليه وآله على متابعة الكتاب
والسنة و
عدم ارتداده على أعقابه قهقري (١) كما وقع عن قوم موسى في حياته ويدل حديث
الحوض المذكور في البخاري (٢) على وقوع ذلك من أصحاب نبينا بعد وفاته.
وأما ما ذكره من أنهم أقاموا بعده بوظائف الخلافة ونشروا الدين " الخ " فلعل

الإمامي الحاضر هناك يقول: إن الثلاثة الذين أقاموا بوظائف الخلافة من بين
الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي صلى الله عليه وآله فغصبوا الخلافة
بعده
عمن نص الله تعالى ورسوله عليه بذلك، ولهذا تبرأ عنهم الإمامية من أمة
محمد صلى الله عليه وآله، والحاصل أن هؤلاء وإن كانوا من أصحاب النبي صلى الله
عليه وآله ومنتسبين
إلى الاسلام وإلى نصرته، لكنهم كانوا أعداءا له في الحقيقة وإنما كانوا يظهرون
شيئا من شعائر الاسلام، لما رأوا انتظام رئاستهم الباطلة في ذلك وكانوا يخرجون
عداوة الاسلام وأهله في كل قالب يظن الجاهل أنه علم وإصلاح وورع وصلاح،
وهو غاية الجهل والافساد، والبعد عن الفوز والفلاح، فكم من ركن للاسلام قد
هدموه، وكم من حصن له قد قلعوا أساسه وخربوه، وكم من علم له قد طمسوه (١)،
وكم من لواء مرفوع له قد وضعوه، كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين علي عليه
السلام،
في دعاء صنمي قريش (٢)، بقوله:
اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما الذين خالفا أمرك
وأنكرا وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا
كتابك وعطلا أحكامك وأبطلا فرائضك وألحدا (٣) في آياتك وعاديا

أوليائك وأحبا أعدائك وخربا بلادك وأفسدا عبادك، اللهم العنهما و
أتباعهما وأوليائهما وأشياعهما ومحبيهما، اللهم العنهما فقد خربا
بيت النبوة وألحقا سمائه بأرضه وعلوه بسفله وشاخصه بخافضه
إلى آخر الدعاء الشريف المجرب في قضاء الحاجات. هذا، والحق لا يدفع
بمكابرة أهل الزيغ والتخليط، وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا،
إن الله بما يعملون محيط (١).
ولنعم ما قال بعض العارفين نظم:
گر رود اينجا بسى دعواي باطل باك نيست
در قيامت قاضى روز جزا پيداست كيست
وأما ما ذكره في تقرير مذهب الإمامية بقوله: أو يقال له هؤلاء الأصحاب
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوه وكفروا " الخ " ففيه إجمال وإخلال، لأن
الإمامية
لا يقولون: بمخالفة جميع الصحابة للنبي صلى الله عليه وآله بعد وفاته، بل بمخالفة
الثلاثة
أو الستة أو التسعة (٢) كما مر. نعم قد تابعهم أكثر المهاجرين والأنصار في
هذه الطامة، لما (٣) أوقعوا في قلوبهم من الشبه التي ستسمعها في مسألة الإمامة،
ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا وأظهروا الندامة، وتمسكوا بذيل صاحب الحق،
وفازوا بالكرامة. وأما ما ذكره من أن الأخذ عن أمير المؤمنين عليه السلام ليس مما

يختص به الإمامية دوننا، فهو مما يقولونه بأفواههم والله يعلم ما في صدورهم (١) من بغضه عليه السلام بإخفاء فضائله وكمالاته وإنكارهم من اتهم بمحبته وموالاته، والحمد لله الذي رزقنا محبة نبينا المختار وأهل بيته الأطهار، وصان مرائي قلوبنا عن غبار تودد الأغيار، ونسأله أن يحشرنا معهم في دار القرار، وأن يعفو بحبهم ما صدر عنا من الآثام والآصار (٢).

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الثاني في إثبات الحسن (٣) والقبح العقليين، ذهب (ذهبت

الإمامية خ ل) الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة إلى أن من الأفعال ما هو معلوم إرشادية محضة خلافا لهم، فإنهم يرونها مولوية محضة.
(إزالة وهم) إن لأصحابنا في المصلحة والمفسدة اللتين هما ملاكا الأحكام عبائر المختلفة، فمنهم من قال: إن الملاك المصلحة والمفسدة الذاتيتان، ومنهم من قال: إن الملاك المصلحة والمفسدة الحاصلتان بالوجوه والاعتبار، ومنهم من نفى صريحا كونهما ذاتيتين، وأنت خبير بأن المراد واحد، فمن قال إنهما ذاتيتان عبر بذلك في قبال الأشاعرة أي ليستا بمتوقفتين على الأمر والنهي، ومن نفى ذلك عبر بذلك
في قبال بعض المعتزلة القائل بوجودهما قبل طرو العناوين الثانوية، ومن عبر بكونهما بالوجوه والاعتبار رام بذلك أنهما ليستا بكامنتين في ذات المعنون أي الحركات والسكنات من حيث هي. هذا كله في المصلحة والمفسدة، وأما الحسن والقبح فمن قائل: إنهما ذاتيان، ويظهر من مطاوي كلامه أن مراده المعنى المساوق للمصلحة والمفسدة الذاتيتين، ومن قائل: إنهما بالعرض، ومراده حصولهما بعد تعلق الأمر والنهي كما يفصح عن ذلك كلام بعض الأشاعرة، ومن ثالث جعلهما منوطين بعلم المكلف
وعدمه بالمصلحة والمفسدة، ومن رابع جعلهما بالوجوه والاعتبار. وأنت لو دققت النظر في هذا المحتملات التي ذكرت في ملاكات الأحكام ومسألة الحسن والقبح لرأيت
أن الحق في باب الملاك ما أسبقناه من توقفه على عروض العنوان الثانوي كالتأديب في مثال ضرب اليتيم لا أنه موجود في ذات المعنون ولا فيه معنونا بالعنوان الأولي ولا فيه بعد تعلق الأمر والنهي.
والمحرى بالقبول في مسألة الحسن والقبح أنهما ثابتان في الأفعال مدركان بالعقل السليم
والذوق والمستقيم، وليس الأمر كما يدعيه الأشعري من عزل العقل وعقاله عن إدراكهما
فلاحظ وتأمل وإنما أطنبنا الكلام لتتضح موارد الخلاف بين أصحابنا وبين مخالفيهم من الأشاعرة والمعتزلة في مسئلتي الحسن والقبح وملاكات الأحكام لئلا يغتر الجامد بظواهر كلماتهم وليتبين لديه مواضع الخلاف حتى يحكم فيها وجدانه، فإنه نعم الحكم المودع من قبله سبحانه في عباده، وفقنا الله تعالى للوقوف على ما هو الحري بالقبول.

الحسن والقبح بضرورة العقل، كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، فإن كل عاقل لا يشك في ذلك، وليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السبب، وأن الأشياء المساوية لشئ واحد متساوية، ومنها ما هو معلوم بالاكتساب أنه حسن أو قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه أو قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات (١). وقالت الأشاعرة: إن الحسن والقبح شرعيان، ولا يقضي العقل بحسن شئ ولا قبح، بل القاضي بذلك هو الشرع، فما حسنه فهو حسن، وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد سبق أن الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة: الأول صفة الكمال والنقص يقال: العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع في أن هذا أمر ثابت للصفات في أنفسها، وأن مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع. الثاني ملائمة الغرض و منافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضا عقلي أي يدركه العقل كالمعنى الأول. الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا، والذم والعقاب كذلك، فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الأجل يسمى حسنا، وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الأجل والثواب في الأجل يسمى حسنا، وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الأجل يسمى قبيحا، وهذا المعنى الثالث محل النزاع، فهو عند الأشاعرة شرعي، وذلك لأن أفعال العباد كلها ليس شئ منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه، ولا ذم فاعله وعقابه، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها، وعند المعتزلة

ومن تبعهم من الإمامية عقلي كما ذكر هذا الرجل، هذا هو المذهب، وكثيرا ما يشتبه على الناس أحد المعاني الثلاثة بالآخر، ويحصل منه الغلط فتحفظ عليه، وإنما كررنا ذكر هذا المبحث وأعدنا في هذا الموضع ليتحفظ عليه " إنتهى ".

أقول: استثناء بعض المعاني الثلاثة عن محل النزاع من تصرفات متأخري الأشاعرة فرارا منهم عن صريح الافحام، وقد أنطق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجئ من المطلب العاشر حيث قال: إن الأشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي أصلا، وناهيك في ذلك أن كلام ابن الحاجب في مختصره خال عن ذلك، وإنما ذكره العضد الإيجي في شرحه له وفي كتاب المواقف (١)، وناقض نفسه أيضا فيه كما سنبينه، وتوضيح ذلك أن هيهنا أمرين بل أصلين، أحدهما هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه أو قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما أم لا؟ والثاني أن الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل أم لا يقع إلا بالشرع؟ فذهب الإمامية وسائر أهل العدل إلى إثبات الأمرين وتلازمهما، والأشاعرة إلى نفيهما رأسا، وجعلوا الأفعال كلها سواء في نفس الأمر وأنها غير منقسمة في ذواتها إلى حسن وقبيح، ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه أن يكون (٢)

هو هذا القبيح، وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال، ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمان في نفس الأمر، ولا بين الصدق والكذب، ولا بين النكاح والسفاح، إلا أن الشارع أوجب هذا وحرم هذا، فمعنى حسنه كونه مأمورا به من الشارع، لا أنه منشأ مصلحة، ومعنى قبح كونه منهيا عنه منه، لا أنه منشأ مفسدة، وهذا المذهب بعد تصوره وتصور لوازمه يجزم العقل ببطلانه، وقد دل القرآن على فساده في غير موضع، وتشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل، فإن الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضدادها، ونسبة هذا إلى فطرتهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم، وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك ما يدركونه بسائر مشاعرهم الظاهرة و الباطنة، فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه وضاره. وقد أجاب بعض (١) المتأخرين من نفاة التحسين والتقبيح: بأن هذا متفق عليه، وهو راجع إلى النقص والكمال أو الملائمة والمنافرة بحسب اقتضاء الطباع وقبولها للشيئ وانتفاعها به، ونفرتها من ضده، وإنما النزاع في كون الفعل متعلقا للمدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا، وهذا هو الذي نفيناه وقلنا: إنه لا يعلم إلا بالشرع. وقال خصومنا: إنه معلوم بالعقل، والعقل مقتض له، وأنت خبير بما قررته لك من كلامهم بأن هذا الجواب مع كونه فرارا واضحا لا ارتباط له بدفع الأصل الأول أصلا، لما مر من أن المتنازع فيه في هذا الأصل، هو أنه ما حسنه الشارع وأمر به كان سابقا حسنا، ثم أمر به أم لا،

ونحن نقول: نعم وهم يقولون لا، بل لما أمر به الشارع صار حسنا، وإثبات حسن الفعل وقبحه بمعنى النقص والكمال وموافقة الطبع ومنافرته بل بأي معنى كان مناف لذلك كما لا يخفى. وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب سابقا في مبحث صدق كلامه تعالى من قوله: واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنما تختلف العبارة " إنتهى ". وقد أوضحناه هنا لك ودفعنا ما أورده الناصب عليه فتذكر.

والحاصل أن الكمال والنقص يجريان في الأفعال، وأن تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى في الأفعال مستلزم للقول: بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه، كما أشار إليه صاحب المواقف وغيره، لأن بديهة العقل حاكمة بأنه لا يجوز من الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب، والأمر بالكذب وجعله متعلقا للثواب، فإنكار هذا يكون مناقضا للاعتراف بذلك، وينقدح منه بطلان ما قالوا: من أنه أمر به فصار حسنا أو نهى عنه فصار قبيحا، ويمكن أن ينبه على ذلك بأن من رأى من أحد بعض الأفعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه إقداما بالاحسان إلى فاعله إما بالمدح وإما بغيره، بل يجعل الاحسان إليه حقا ثابتا في ذمته،

وإذا وجد ذلك من نفسه حكم يقينا بأن الجواد المطلق أحق بأن يجعل الاحسان إليه، ولا سيما بعد أمره بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته، فيحسن إليه في الأجل إما باللذات العقلية والبدنية معا، وإما باللذات العقلية البحتة (١) وإما باللذات البدنية الصرفة، وإما بإعادته إلى شكل أفضل من الأول. وينقدح من ذلك أن الشرع الصريح والعقل الصحيح في إدراك ما يستقل العقل بإدراكه متوافقان متطابقان، فإن العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج

الله (١)، وسراج منير إلهي، والحجة الإلهية غير داحضة (٢)، والسراج الإلهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة. وما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس، فأما لأن الوهم تصرف في قواعد العقل وأسقطه عن درجة الفطرة الإلهية التي فطر الناس عليها (٣)، وإما بواسطة أن حكم الشرع ليس معلوما ومنقحا عند من ظن المخالفة، ويحسب أن العقل مخالف ما ورد به الشرع، والحال أنه ليس بعارف بحكم الشرع والعقل فيما يظن المخالفة فيه. وقد مثل الغزالي (٤) هذا: بأن بيتا تكون فيه الأمتعة والأثاث موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج والثياب والكوز وما يكون في البيت، فيدخل رجل أعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شئ من الأثاث فيتعثر به ويسقط على وجهه، ويقول: لأي شئ وضع هذا في غير مكانه؟ والحال أن كل شئ موضوع في مكانها، ولكن هو أعمى ولا يرى الأمكنة فيحسب أن الأمتعة غير موضوعة في مكانها حتى تعثر بها، ويقرب منه ما قال الشاعر نظم:

عاشق از بيطاقتى هر دم بجائى سر نهد
عشق خوابش برده پندارد كه بالينش بداست

وهكذا الذي يحسب أن الشرع غير موافق للعقل، لأنه لا يعلم ما عليه الشرع استقر، وما عند أرباب العقل تقرر، فحسب التناقض والتنازع، وأما بواسطة التعصب ومجادلة أرباب العقل مع أصحاب النقل، فإن بهذا يظهر الخلاف ويحصل التنافي المانع عن الائتلاف، وبعد طول التأمل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف هذا. وإلى ما قررناه من تحقق اللزوم بين المعنيين قد أشار صاحب التوضيح من الماتريدية (١) في مقام المنع حيث قال: إن الأشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان، ولا شك أن كل كمال محمود وكل نقصان مذموم، وأن أصحاب الكمالات محمودون بكمالهم، وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم، فإنكار الحسن والقبح بمعنى أنهما صفتان لأجلهما يحمدا ويذم الموصوف بهما في غاية التناقض " إنتهى كلامه ".
وإذا جعل إشارة إلى ما قررناه يندفع عنه ما أورده عليه الفاضل التفتازاني (٢) في التلويح، حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح: وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى، وأنه يحمد عليها، وبكمالات الإنسان

ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم، وادعاؤه التناقص في كلام الأشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع أنه قرر في أول الفصل: أن النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة " إنتهى كلامه ". ووجه الدفع أن التناقض لازم من كلام الأشعري كما قررناه، ولم يدع صاحب التوضيح أن ذلك مستفاد من صريح كلام الأشعري أو ظاهره، وذلك ظاهر جدا. وأما المعنى الآخر الذي استثنوه أيضا عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته اللتان قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب تحسين الطبع وتقبيحه دون العقل، كما أشار إليه المصنف قدس سره في النهاية حيث قال: واعلم أن الأشاعرة يلزمهم نفي القبح بالكلية، لأن الواقع (١) مستند إلى قدرته تعالى، وكل ما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن، فتكون أنواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن البشر غير قبيحة، واعتذارهم بأن القبح المعلوم بالضرورة إنما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف، فإن الظالم العاقل يميل طبعه إلى الظلم، ومع ذلك فإنه يجد صريح عقله حاكما بقبحه (٢)، وأيضا من خاطب الجماد فأمره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا، ومن أنشأ قصيدة حسنة في شتم الأنبياء والملائكة عليهم السلام وقرأها بصوت طيب حسن، فإنه يميل الطبع إليه وينفر العقل منه، فعلمنا المغايرة بين نفرتي العقل والطبع " إنتهى ". وأيضا لو كان الحسن والقبح عين النفرة والميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء في ذلك، لأنا نجدهم يختلفون فيما تميل إليه طباعهم وتنفر عنه، ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق وأمثاله

وقبح الكذب ونظائره، وأيضا لو كان ذلك كذلك لسقط ذم العقلاء عمن فعل قبيحا إذا اعتذر بموافقته لغرضه. وبالجملة ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلاثة واستثناء بعضها عن محل النزاع مما استحدثه متأخر والأشاعرة وجعلوه مهربا يلجأون إليه حين يضطرهم حجة أهل الحق إليه، فيقولون: إن مثل حسن الاحسان وقبح الظلم متحقق بأحد المعاني المذكورة، لا بالمعنى المتنازع فيه، ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام، أو أغمضوا عنه ترويجا للمرام على القاصرين من الأنام هذا. ويدل على هذا الأصل من الأدلة التي لم يتعرض لها المصنف في هذا المقام، قوله تعالى:

وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل: إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون قل أمر ربي بالقسط، إلى قوله: قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون (١)، فأخبر سبحانه أن فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وأمره باجتنابه، والفاحشة هيهنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء إلا بعض قريش (٢)، ثم قال الله تعالى: إن الله لا يأمر بالفحشاء أي لا يأمر بما هو فاحشة في العقل والفطرة، ولو كان إنما علم كونه فاحشة بالنهي، وأنه لا معنى لكونه فاحشة إلا تعلق النهي به، لصار معنى الكلام: إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا مما يصان عن التكلم به آحاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم، وأي فائدة في قوله: إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، كما يقتضي تفسيره به عند الأشاعرة، فعلم

أن المراد أنه لا يأمر بما تستفحشه العقول كما يقتضيه رأي الإمامية ومن تابعهم، ثم قال تعالى: قل أمر ربي بالقسط، والقسط عند الأشاعرة يلزم أن يكون هو المأمور به لا ما هو قسط في نفسه، فحقيقة الكلام قل أمر ربي بما أمر به، ثم قال: قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق (١)، دل على أنه طيب قبل التحريم، وأن وصف الطيب فيه مانع من تحريمه، فتحريمه مناف للحكمة، ثم قال: إنما حرم ربي الفواحش (٢) ولو كان كونها فواحش إنما هو لتعلق التحريم بها، وليست فواحش قبل ذلك، لكان حاصل الكلام قل: إنما حرم ربي ما حرم، وكذلك تحريم البغي والإثم، فكون ذلك فاحشة وإثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا، فهو مشرك في نفسه قبل النهي وبعده، فمن قال: إن الفاحشة والقبائح والإثم إنما صارت كذلك بعد النهي، فهو بمنزلة قائل يقول: الشرك إنما صار شركا بعد النهي، وليس شركا قبل ذلك، ومعلوم أن هذا مكابرة (٣) صريحة للعقل والفطرة، فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي وبعده، والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده، وكذلك الفاحشة والشرك، لا أن هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك، نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا إلى قبحها، فكان قبحها من ذاتها (٤)، وازدادت قبحا عند

العقل بنهي الرب تعالى عنها وذمه لها وإخباره ببغضها وبغض فاعلها، كما أن العدل والصدق والتوحيد ومقابلة نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه، وازداد حسنا إلى حسنه بأمر الرب به وثنائه على فاعله وإخباره بإرادة ذلك ومحبة فاعله، بل من أعلام نبوة محمد صلى الله عليه وآله أنه يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث (١)، فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا و خبيثا إنما هو لتعلق الأمر والنهي والحل والتحريم به، لكان بمنزلة أن يقال: يأمرهم بما يأمرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه، ويحل لهم ما يحله، ويحرم عليهم ما يحرمه، وأي فائدة في هذا؟ وأي علم يبقى فيه لنبوته؟ وكلام الله تعالى يصان عن ذلك وأن يظن به مثله، وإنما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته أن ما يأمر به تشهد العقول الصحيحة بحسنه وكونه معروفا، وما ينهى عنه تشهد بقبحه وكونه منكرا، وما يحله تشهد بكونه طيبا، وما يحرم تشهد بكونه خبيثا، وهذه دعوة الرسل، وهي بخلاف دعوة المبطلين والكاذبين والسحرة، فإنهم يدعون إلى ما يوافق أهواءهم وأغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم. ولهذا قيل لبعض الأعراب وقد أسلم، لما عرف دعوته صلى الله عليه وآله: عن أي شئ أسلمت وما رأيت منه مما دلك على أنه رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: ما أمر بشئ فقال العقل: ليته نهى عنه، ولا نهى عن شئ فقال العقل: ليته أمر به، ولا أحل شيئا فقال العقل ليته حرمه، ولا حرم شيئا فقال العقل: ليته أباحه، فانظر إلى هذا الأعرابي (٢) وصحة عقله وفطرته وقوة إيمانه واستدلاله على صحة دعوة النبي صلى الله عليه وآله بمطابقة أمره لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل، وكذلك مطابقة تحليله

وتحريمه، ولو كانت جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الأمر والنهي والإباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب، ولكان بمنزلة أن يقول: وجدته يأمر وينهى ويبيح ويحرم، وأي دليل في هذا، وكذلك قوله تعالى: إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي (١)

وهؤلاء يزعمون أن الظلم في حق عباده هو المحرم المنهى عنه، لا أن في نفس الأمر ظلما نهى عنه، وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم، لا أن هناك أمرا ممكنا مقدورا لو فعله لكان ظلما، فليس عندهم ظلم منهى عنه ولا منزه عنه (٢) إنما هو المحرم في حقهم (٣) والمستحيل في حقه تعالى، فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين، وجعل الجسم الواحد في مكانين في آن واحد ونحو ذلك، والقرآن صريح في إبطال هذا المذهب أيضا. قال تعالى: قال قرينه: ربنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي وقد قدمت إليكم بالوعيد ما يبد القول لدي

وما أنا بظلام للعبيد (٤)، أي لا أؤاخذ عبدا بغير ذنب ولا أمنعه من أجر ما عمله من صالح، ولهذا قال قبله: وقد قدمت إليكم بالوعيد المتضمن لإقامة الحجة وبلوغ الأمر والنهي، فإذا آخذتكم بعد التقدم فلست بظالم، بخلاف ما يؤاخذ العبد قبل التقدم إليه بأمره ونهيه، فذلك الظلم الذي تنزه عنه سبحانه، وقال تعالى: ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما (٥)،

يعني لا يحمل عليه من سيئات ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمل، ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للأمن من وقوعه فائدة، وقال تعالى: من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد (١)، أي لا يحمل المسئ عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن من ثواب عمله. وقال تعالى: وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون (٢)، فدل على أنه لو أهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما، وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله، ويؤولون الآية على أنه سبحانه أخبر أنه لا يهلكهم مع اصلاحهم، وعلم أنه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل، وذلك حقيقة الظلم، ومعلوم أن الآية لم يقصد بها هذا قطعا، ولا أريد بها ولا يحتمله بوجه، إذ يؤل معناها إلى أنه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون، وكلامه تعالى: يتنزه عن هذا ويتعالى عنه، وكذلك عند هؤلاء أيضا العبث والسدي (٣) والباطل كلها هي المستحيلات الممتنعة التي لا تدخل تحت المقدور، والله تعالى قد نزه نفسه عنها، إذ نسبه إليها أعداؤه المكذبين (٤) لوعده ووعيده المنكرين لأمره ونهيه، فأخبر أن ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا، وحكمته وعزته تأبى (تنافي خ ل) ذلك قال تعالى: أفحسبتم أنما

خلقناكم عبثا (١)، أي بغير شئ لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون، والعبث قبيح، فدل على أن قبح هذا مستقر في الفطر (٢) والعقول، ولذلك أنكر عليهم إنكار منبه لهم على الرجوع إلى عقولهم، وأنهم لو فكروا وأبصروا لعلموا أنه لا يليق به ولا يحسن منه أن يخلق خلقه عبثا، لا لأمر ولا لنهي ولا لثواب ولا لعقاب، وهذا يدل على أن حسن الأمر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر، وأن من جوز على الله الاضلال به فقد نسبه إلى ما لا يليق به وتأباه أسماؤه الحسنى (٣) وصفاته العليا، وكذلك قوله تعالى: أيحسب الإنسان أن يترك سدى (٤) أي لا يؤمر ولا ينهى أو لا يثاب ولا يعاقب وهما متلازمان، فأنكر على من يحسب ذلك، فدل على أنه قبيح لا يليق به، ولهذا استدل على أنه لا يترك سدى بقوله: ألم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى (٥) إلى آخر السورة، ولو كان قبحه إنما علم بالسمع لكان يستدل عليه: بأنه خلاف السمع و خلاف ما أعلمناه وأخبرنا به، ولم يكن إنكار تركه قبيحا في نفسه، بل لكونه خلاف ما أخبر به، ومعلوم أن هذا ليس وجه الكلام، وكذلك قوله تعالى:
وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا (٦)
والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين، بل الذي ظنوه أنه لا شرع ولا جزاء ولا أمر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب، فأخبر أن خلقها لغير ذلك هو الباطل

الذي تنزه عنه، وذلك هو الحق الذي خلقت به وهو التوحيد وحقه وجزاؤه وجزاء من جحده وأشرك به، وقال تعالى: أم حسب الذين اجترحوا السيئات أم نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون (١) فأنكر سبحانه هذا الحسبان إنكار منبه للعقل على حكمه وأنه حكم سيئ، فالحاكم به مسيئ ظالم، ولو كان إنما قبح [ولو كان الحسبان خ ل] لكونه خلاف ما أخبر به، لم يكن الانكار لما اشتمل عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيئ المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم، ولا كان هناك حكم سيئ في نفسه ينكر على من حكم به، وكذلك قوله تعالى: أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار (٢) وهذا استفهام وإنكار، فدل على أن هذا قبيح في نفسه منكر تنكره العقول والفطر، أفتظنون أن ذلك يليق بنا أو يحسن منا فعله، فأنكره سبحانه إنكار منبه للعقل والفطرة على قبحه، وأنه لا يليق بالله نسبته إليه، وكذلك إنكاره سبحانه قبح الشرك به في الإلهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الأمثال، وأقام على بطلانه من الأدلة العقلية، ولو كان إنما قبح بالشرع لم يكن لتلك الأدلة والأمثال معنى، وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل أن يأمر بالاشراك به وعبادة غيره، وإنما علم قبحه بمجرد النهي عنه، فيا عجبا أي فائدة تبقى في تلك الأمثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول؟! وأنه أقبح القبيح وأظلم الظلم! وأي شئ يصح في العقل إذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك الذاتي، وأن العلم بقبحه بديهي، فذلك معلوم بضرورة العقل، وبأن الرسل نبهوا الأمم على ما في عقولهم وفطرهم

من قبحه، وإن لم يتنبه ليست لهم عقول (١) ولا ألباب ولا أفئدة، بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر، والمراد سمع القلب وبصره (٢)، فأخبر أنهم صم بكم عمي وشبههم بالأنعام التي لا عقول لها يميز بها بين الحسن والقبح و

الحق والباطل، وكذلك اعترفوا في النار بأنهم لم يكونوا من أهل السمع و العقل، وأنهم لو رجعوا إلى أسماعهم وعقولهم، لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم، قال تعالى: وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير (١)، وكم يقول لهم في كتابه أفلا يعقلون، لعلكم تعقلون، فينبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبح ويحتج عليهم بها، ويخبر أنه أعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح، وكم في القرآن من مثل عقلي و حسي ينبه به العقول على حسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه؟! فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الأمثال للعقول معنى، ولكان إثبات ذلك بمجرد الأمر والنهي دون ضرب الأمثال، وتبيين جهة القبح المشهور بالحس والعقل، والقرآن مملو بهذا لمن تدبره، كقوله:
ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون (٢)، يحتج سبحانه عليهم بما في عقولهم، من قبح كون مملوك أحدهم شريكا له، فإذا كان أحدكم يستقبح أن يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك، فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي؟ وهذا يبين أن قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول، والسمع نبه العقول وأرشدها إلى معرفة ما أودع فيها من قبح ذلك وكذلك قوله تعالى:
ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون (٣) ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون (٤)،

احتج سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك تملكه أرباب متعاسرون سيئوا الملك، وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له، فهل يصح في العقول استواء حال العبدين؟ وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق، لا يستويان. وكذلك قوله تعالى: ممثلا لقبح الرياء المبطل للعمل والمن والأذى المبطل للصدقات بصفوان (١) وهو الحجر الأملس عليه تراب غبار قد لصق به فأصابه مطر شديد، فأزال ما عليه من التراب وتركه صلدا أملس لا شئ عليه، وهذا المثل في غاية المطابقة لمن فهمه، فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمنان والمؤذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من أثر عمله وصدقته، والوابل المطر الذي به حياة الأرض فإذا صادف أرضا قابلة نبت فيها الكلأ، فإذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شئ (٢) فجاء هذا الوابل إلى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقا فأزاله فأفضى إلى حجر غير قابل للنبات، وهذا يدل على أن قبح المن والأذى والرياء مستقر في العقول، فلذلك نبهها على شبه و مثاله. وعكس ذلك قوله تعالى: مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل حبة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير (٣) فإن كانت هذه الحبة التي بموضع عال حيث لا تحجب عنها الشمس والرياح وقد أصابها مطر شديد. فأخرجت ثمرها ضعفي ما يخرج غيرها إن كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من أنفق

ماله لوجه الله لا للجزاء من الخلق ولا شكورهم (١) بثبات من نفسه وقوة على الانفاق،
لا تخرج النفقة وقلبه يرجف على خروجها، ويرتعد ويضعف قلبه، ويجوز عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبت والقوة، ولما كان الناس في الانفاق على هذين القسمين، كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبيت كمثل الوابل، ومثل نفقة الآخر كمثل الطل، وهو المطر الضعيف، فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة اليقين فيه وضعفه، أفلا تراه سبحانه نبه العقول على ما فيها من استحسان هذا واستقباح فعل الأول؟ وكذلك قوله تعالى:
أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها
الأنهار وله فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها
اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون (٢)
فنبه سبحانه العقول على قبح ما فيها من الأعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة وعلى نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته، فيه النخيل والأعناب ومن كل الثمرات إذا أصابته نار شديدة فأحرقته، فنبه العقول على أن قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال، ولهذا فسره ابن عباس (٣) برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث

الله إليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احترقت أعماله، ذكره البخاري في صحيحه (١) أفلا تراه نبه العقول على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل؟ ونفاة التعليل والأسباب والحكم بحسن الأفعال وقبحها يقولون: ما ثم إلا محض المشية لا أن بعض الأعمال يبطل بعضا وليس فيها ما هو قبيح بعينه حتى يشبه بقبيح آخر، وليس فيها ما هو منشأ لمفسدة أو مصلحة يكون سببا لهما ولا لها علل غائية هي مفضية إليها، وإنما هي متعلق المشية، والإرادة والأمر والنهي فقط، والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مر، وأجمعوا عند التكلم (٢) بلسان الفقه على بطلانها إذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية بشرع الحكم (٣)

ويفرقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك، ويقدمون أرجح المصلحتين على مرجوحتهما ويدفعون أقوى المفسدتين باحتمال أدناهما، ولا يتم لهم ذلك إلا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الأفعال ومعرفة رتبها، وكذلك الأطباء لا يصلح لهم (لا يصح خ ل) علم الطب وعمله إلا بمعرفة قوى الأدوية والأغذية والأمزجة وطبائعها، ونسبة بعضها إلى بعض ومقدار تأثير بعضها في بعض، وانفعال بعضها عن بعض، والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده، وحفظ ما يريدون حفظه بمثله و مناسبه، فصناعة الطب (١) وعلمه مبنية على معرفة الأسباب والعلل والقوى والطبائع

(الطباع خ ل) والخواص، فلو نفوا ذلك وأبطلوه وأحالوا على محض المشية وصرف الإرادة المجردة عن الأسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء، وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في أحدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن الآخر، لفسد علم الطب وبطلت حكم الله تعالى، بل العالم مربوط (١) بالأسباب والقوى والعلل الفاعلة والغائية، وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم (٢) والكل مربوط بقضائه وقدره ومشيته وإقداره وتمكينه. واعتذر بعض الأشاعرة عن نفيهم لذلك بأن القول بقطع النظر عن تأثير الأسباب في مسبباتها وجعل ذلك تأثير الله تعالى زهد وإخلاص، بأن لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق آخر، ولا يخفى أن هذا اعتذار فاسد واعتقاد ردي، وإنما الاخلاص والفوز والفلاح في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم أنه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من الفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الأنبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل، بما ورد في الكتب المنزلة وأخبار الأنبياء، من ذكر الأسباب وإسناد المسببات إليها، ومع ما في القول بخلق الأسباب وتفويض المسببات إليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك، و إتقانه لأفعاله وبيان إحكامها وعجيب صنعها، فإنه يكون في كل واحد منها دلالة

على قدرتين وحكمتين، خلقها وخلق تأثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتب هذه المسببات عليها، وكونها سببا لها، وجعل تلك الأسباب مؤثرة في مسبباتها، وحصول تلك المسببات متقنة محكمة عنها، وهذا طريق مستقيم يوصل إلى حقيقة توحيده تعالى، وظهور قدرته، ووفور (فوز خ ل) حكمته، يوجب للعبد إذا تبصر فيه الصعود من الأسباب إلى مسببها، والتعلق به دونها، وأنها لا يضر ولا ينفع إلا بإذنه، وأنه إذا شاء جعل نافعها ضارا ودوائها داء أو دائها دواء، فالالتفات إليها بالكلية شرك مناف للتوحيد، وإنكارها أن تكون أسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة، والاعراض عنها مع العلم بكونها أسبابا نقصان في العقل، وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة وإثبات التوحيد والشرع والقدرة والحكمة (القدر والحكم خ ل) والله أعلم.

قال المصنف رفع الله درجته

وهو باطل لوجوه الأول أنهم أنكروا أما علم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع أو لا، ومنكر الحكم الضروري سوفسطائي.

قال الناصب خفضه الله

أقول: جوابه أن حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، إن أريد بهما صفة الكمال والنقص أو المصلحة والمفسدة، فلا شك إنهما عقليان كما سبق، وإن أريد بهما تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب، فلا نسلم أنه ضروري، بل هو متوقف على إعلام الشرع، وكيف يدرك تعلق الثواب وهو من الله تعالى إلا بالشرع والاعلام من الشارع " إنتهى ".

أقول: قد توارد بعض الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح أصول
ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه أنه وجد تمرة الغراب (١) حيث قال: إن الحكم
بأنا نعلم بالضرورة أو بالنظر أن الصدق النافع والكذب الضار يترتب عليهما
الثواب أو العقاب في العقبى بعيد، لأن العقل لا يستقل في أمر الآخرة " إنتهى "،
وقد دفعناه (٢) قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح: بأن الاستبعاد إنما يتوجه
لو أريد الثواب والعقاب بخصوصياتهما المعلومة من عرف الشرع، ككون الثواب
عطية يستحقها العبد من الله تعالى دائما في دار الآخرة، وأما إذا أريد به العطاء (٣)

الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا، إذ بديهة العقل حاكمة بأن العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما أشرنا إليه سابقا، وبعبارة أخرى نقول: إن العقل حاكم قطعا بأن من فعل ما يوافق أمر مولاه الجواد الحكيم يجزيه خيرا ومن خالفه يجزيه شرا، فإن أراد هذا الفاضل أن العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابرة ظاهرة، وأن أراد أنه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والحيات ونحو ذلك في الآجل، قلنا: إنا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات، غاية الأمر أنه قد يقع التقييد بذلك في بعض العبارات (١) لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين، وإن علم ذلك من الشرع فقط ونظير أوردناه هيهنا ما وقع عن العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول شارح الجديد للتجريد. وما قيل: من أن صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال، فإن صور جميع الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات بأسرها مرتسمة فيه باطل قطعا، لأن كل واحد من العقلاء يعرف أن قولنا: اجتماع النقيضين محال صدق وحق، مع أنه لم يتصور العقل الفعال أصلا، فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه، مع أنه ينكر ثبوته على ما هو

رأي المتكلمين صور الكائنات فيه " إنتهى " حيث أورد عليه أولا نقضا إجماليا فقال:
هذا الكلام من قبيل أن يقال: كون المشار إليه " بأنا " (٢) جوهرا مجردا باطل،
لأن كل واحد من العقلاء يشير إليه " بأنا " مع أنه لم يتصور الجوهر المجرد أصلا،
بل مع أنه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين أو يقال: كون الزمان مقدارا
لحركة الفلك باطل، لأن كل أحد يقسم الزمان إلى أجزائه مع عدم تصوره
مقدار حركة الفلك إلى غير ذلك من النظائر بالتي لا يخفى شئ منها على من خاض
في تيار (١) بحار الحكمة، ثم ذكر حله وتفصيله فقال: للمستدل أن يمنع عدم
تصور كل واحد من العقلاء العقل أصلا، ويقول: بل تصور العقل (يتصور خ ل)
بهذا الوجه، وهو أنه الواقع ونفس الأمر ومطابق الصوادق وإن لم يتصور
بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات، ثم يدل البرهان على أن المتصور
بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات، كما في إثبات النفس والزمان و
غيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة " إنتهى " ومن
العجب
أن هذا الفاضل المعاصر مع طول ملازمته ومدارسته لذلك الشرح والحاشية قد غفل
عن جريان نظير ذلك النقض والحل فيما نحن فيه، وأعجب من ذلك أن هذا الفاضل
أنكر هيهنا استقلال العقل في أمر الآخرة مطلقا، وسلم استقلاله في بعض أحوال

المعاد في أوائل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد.
قال المصنف رفع الله درجته
الثاني لو خير العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الأحكام، بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها، بين أن يصدق ويعطي دينارا وبين أن يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه فيهما، فإنه يختار الصدق على الكذب، ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق (ميز خ ل) بينهما ولا اختار الصدق دائما.
قال الناصب خفضه الله
أقول: قد سبق جواب هذا، وأن مثل هذا الرجل لو فرضنا أنه يختار الصدق بحكم عقله، فإنه يختاره لكونه صفة كمال أو موجب مصلحة، وهذا لا نزاع فيه أنهما عقليان لا أنه يختاره لكونه موجبا للثواب والعقاب، كيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب؟ " إنتهى ".
أقول: قد سبق دفعه أيضا حيث بينا سابقا استلزام تلك المعاني لما هو محل النزاع، وقررنا قبيل ذلك بلا فصل: أن خصوصيات الثواب والعقاب غير معتبرة، و أيضا قد ظهر لك مما فصلناه سابقا من تحقيق الأصلين، وأن النزاع واقع فيهما، أن قول الناصب: إنه لا نزاع في أن حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على إطلاقه، لأن أحد الأصلين المتنازع فيه هو أن ما حسنه الشارح و أمر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم أمر به أم لا؟ ونحن نقول: نعم، لأنا نعلم بالبديهة أن الصدق كان حسنا ثم أمر به ثم صار حسنا، فلا يجوز عندنا النهي عن الصدق بالضرورة، فبطل ما ذهب إليه الأشاعرة من أنه أمر به ثم صار حسنا، وكذا الكلام في الظلم العدل ونحوهما، فكيف يقال هيهنا: إن

الصدق والكذب كانا قبل الأمر والنهي مشتملين على الجهة المحسنة أو المقبحة، بمعنى صفة الكمال والنقص، دون الجهة المحسنة والمقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب، فتأمل فإنه كاشف عن مغالطة القوم وفرارهم عن الاعتراف بالحق كما مر.

قال المصنف رفع الله درجته

الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع، والتالي باطل، فإن البراهمة (١) بأسرهم ينكرون الشرائع والأديان كلها، و يحكمون بالحسن والقبح مستندين إلى ضرورة العقل في ذلك

قال الناصب خفضه الله

أقول: جوابه أن البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح للأشياء

لصفة الكمال والنقص، والمصلحة والمفسدة، لا لتعلق الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب والعقاب وهم لا يعرفونهما؟ " إنتهى ".
أقول جواب هذا أيضا مثل ما مر في الفصلين السابقين، والحاصل أن حكم البراهمة بمجرد حسن الأشياء وقبحها عقلا يثبت أحد جزئي المدعى، وهو أن في الفعل قبل ورود الأمر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن أو جهة مقبحة، وأما الجزء الآخر وهو ترتب الثواب والعقاب، فهم يعرفونه كما يعرفه أرباب الشرائع، لأن البراهمة وإن أنكروا النبوات والشرائع، فلم ينكروا الإلهيات حتى يلزم أن لا يعرفوا الثواب والعقاب على الأعمال، غاية الأمر أنهم قالوا: إن معرفة ذلك لا تتوقف على تعليم الأنبياء عليهم السلام، بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل شبههم على نفي النبوات، حيث قال: إنهم قالوا: قد دل العقل بأن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم، وقد دلت الدلائل العقلية أن للعالم صانعا عالما قادرا حكيما، وأن له على عباده نعما توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا، ونشكر بآلائه علينا، و إذ عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه، فما بالنا نتبع بشرا مثلنا، (١) فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا، وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه " إنتهى "، فظهر أن قول الناصب: وهم لا يعرفونه إنما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل والعرفان والله المستعان.
قال المصنف رفع الله درجته
الرابع الضرورة قاضية بقبح العبث، كمن يستأجر أجيرا ليرمي من ماء الفرات

في دجلة (١) ويبيع متاعا أعطي في بلده عشرة دراهم في بلد آخر يحمله إليه بمشقة عظيمة، ويعلم أن سعره كسعر بلده بعشرة دراهم أيضا (٢)، وقبح تكليف ما لا يطاق كتكليف الزمن الطيران إلى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل، وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه، وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما، ومن كابر في ذلك فقد أنكر أجلى الضروريات،
لأن هذا الحكم حاصل للأطفال، والضروريات قد لا تحصل لهم " إنتهى ".
قال الناصب خفضه الله
أقول جوابه أن قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم بالعقاب وهذا ظاهر، وقبح مذمة العاقل وحسن مدحة الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص، فكل ما يذكر هذا الرجل من الدلائل هو إقامة الدليل على غير محل النزاع، فإن الأشاعرة معترفون بأن كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليان (٣)، والنزاع (٤) في غير هذين المعنيين (إنتهى)
أقول: قد مر مرارا ما يقوم دفعا لهذا الجواب فتذكر.

قال المصنف رفع الله درجته
الخامس لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شئ، و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على الكذابين، وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة، فإن أي نبي أظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة " إنتهى "
قال الناصب خفضه الله
أقول: جوابه أنه لم يقبح من الله شئ قوله: لو كان كذلك لما قبح منه إظهار المعجزات على يد الكذابين، قلنا: عدم إظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه قبيحا عقلا، بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي بذلك الاظهار، قوله: تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة، قلنا: لا يلزم هذا لأن العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار، فلا ينسد ذلك الباب " إنتهى "
أقول
قد مر بيان قباحة الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى، وسبق أيضا أن قاعدة جريان العادة مع بطلانها بما مر لا يفيد المعرفة، لأن ذلك الجريان غير واجب على أصل الأشاعرة إذ لا يجب عليه تعالى شئ عندهم فيجوز تخلف العادة، فلا يحصل الجزم بصدق النبي
قال المصنف رفع الله درجته
السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى أن يأمر بالكفر وتكذيب الأنبياء وتعظيم الأصنام، وبالمواظبة على الزناء والسرقة، والنهي عن العبادة والصدق، لأنها غير قبيحة في أنفسها، فإذا أمر الله تعالى بها صارت حسنة، إذ لا فرق بينها وبين الأمر بالطاعة، فإن شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست

حسنة في أنفسها، ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة، لكن لما اتفق أنه تعالى أمر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة بذلك، واتفق أنه نهى عن تلك فصارت
قبيحة، وقبل الأمر والنهي لا فرق بينهما، ومن أداه عقله إلى تقليد من يعتقد ذلك فهو أجهل الجهال وأحمق الحمقاء إذا علم أن معتقد رئيسه ذلك، وإن لم يعلم و وقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك، فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا تستوعب البلية جميع الناس أو أكثرهم (إنتهى)
قال الناصب خفضه الله
أقول: جوابه أنه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى أن الشرع حاكم بالحسن والقبح أن يحسن من الله الأمر بالكفر والمعاصي، لأن المراد بهذا الحسن إن كان استحسان هذه الأشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر، لأن من الأشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم، وقد ذكرنا أن المصلحة والمفسدة حاصلتان للأفعال بحسب ذواتها، وإن كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا أنه لا يمتنع عليه شئ عقلا، لكن جرت عادة الله تعالى على الأمر بما اشتمل على مصلحة من الأفعال، والنهي عن ما اشتمل على مفسدة من الأفعال، فالعلم العادي حاكم بأن الله تعالى لم يأمر بالكفر وتكذيب الأنبياء قط، ولم ينه عن شكر المنعم ورد الوديعة، فحصل الفرق (١) بين هذا الأمر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي، فلا يلزم شئ مما ذكره هذا الرجل وقد زعم أن فلق (٢) الشعر في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند أهل الحق

حتى رتب عليه التشنيع والتفظيع، فيا له من رجل ما أجهله! " إنتهى ".
أقول
ما ذكره في منع الملازمة من أن من الأشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم " الخ " فرار شنيع مخالف لما مر: من أن الأشاعرة جعلوا الأفعال كلها سواء في نفس الأمر، وأنها غير منقسمة في ذواتها إلى حسن و قبيح، ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه أن يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن، فليس الفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال، ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمان في نفس الأمر، ولا بين الصدق والكذب، ولا بين النكاح والسفاح، إلا أن الشارع أوجب هذا وحرم هذا.
وقد صرح بذلك أيضا صاحب المواقف حيث قال: القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك أي حسن الأشياء وقبحها عائدا إلى أمر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة، بل الشرع هو المثبت له والمبين، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع، ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا " الخ "، ثم قال عند بيان المعنى المتنازع فيه: وعند المعتزلة عقلي فإنهم قالوا: للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا، أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا. ثم إنها أي تلك الجهة المحسنة أو المقبحة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا، وقد لا تدرك (١)

بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر، لكن إذا ورد الشرع به علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع، أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد بحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره. ثم إنهم اختلفوا. فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفة فيها تقتضيهما، وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا أي في الحسن والقبيح جميعا، فقالوا: ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا من أصحابنا، بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما.

وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح دون الحسن، إذ لا حاجة إلى صفة محسنة له، بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي إلى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا، فقال: ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها، بل لوجوه اعتبارية (١) وأوصاف إضافية تختلف بسحب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما " إنتهى كلامه ".

والحاصل أن اعتراف الأشاعرة باشتمال الفعل على ما يجده العقل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمنشأية الأمر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف، وقلده فيه الناصب هيهنا ينافي حكمهم بأن

الأفعال سواء في نفس الأمر، وبعدم اشتمالها على ما يصلح أن يكون منشئا للحسن أو القبح، لا بحسب الذات ولا بحسب شئ من الصفات الحقيقية أو الاعتبارية التي قال بها الإمامية والمعتزلة، وبعدم الفرق بين سجود الرحمان وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع، وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب الأمر والنهي، فإن تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق إثباتا ونفيا يأبى عن إرادة التخصيص بوجه من الوجوه فتوجه، هذا.

وأما حديث جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وإن كان الناصب قد زعم أنه خرق العادة، وفلق البحر في إجرائه هيهنا، فتذكر

قال المصنف رفع الله درجته

السابع لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيئ الشرع، ولو كان كذلك لزم إفحام الأنبياء، لأن النبي إذا ادعى الرسالة وأظهر المعجزة كان للمدعو أن يقول: إنما يجب على النظر في معجزتك بعد أن أعرف أنك صادق، وأنا لا أنظر حتى أعرف صدقك، ولا أعرف صدقك إلا بالنظر، وقبله لا يجب على امتثال الأمر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: جواب هذا قد مر في بحث النظر، وحاصله أنه لا يلزم الافحام، لأن المدعو ليس له أن يقول: إنما يجب على النظر في معجزتك بعد أن أعرف أنك صادق، بل النظر واجب عليه بحسب نفس الأمر، ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته له، للزوم الدور كما سبق، فلا يلزم الافحام " إنتهى ".

أقول: قد سبق منا دفعه هناك (١) أيضا بأن ثبوت الوجوب في نفس الأمر لا يدفع الافحام، وإنما يندفع بإثبات الوجوب على المكلفين، إذ لا نزاع لأحد في أن تحقق الوجوب في نفس الأمر لا يتوقف على العلم بالوجوب، وإنما النزاع في أن وجوب الامتثال بقوله: حين أمر المكلف بالنظر في المعجزة إنما يثبت إذا ثبتت حجية قوله، وهي لا تثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع، فمتى لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب، والسمع إنما يثبت بالنظر، فله إن لا ينظر ولا يأثم، لأنه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه، كما إذا وجب علينا حكم في نفس الأمر مكتوب في اللوح المحفوظ، ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نأت به لم نأثم، فيلزم الافحام بخلاف ما إذا ثبت الوجوب العقلي، فإنه إذا قال: انظر ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه، لوجوبه عقلا لثبوت الحس العقلي الحاكم بحسن التكليف، ومن المكلف به ما لا يستقل العقل للاهتداء إلى إدراكه، فيجب الرجوع في مثله إلى المؤيد من عند الله تعالى.

قال المصنف رفع الله درجته

الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيين لم تجب المعرفة (٢)، لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب، المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور.

قال الناصب خفضه الله

أقول: جواب هذا أيضا قد مر فيما سبق، وأن توقف وجوب المعرفة على

الايجاب ممنوع " إنتهى ".
أقول: قد سبق منا ما أسقط منعه المردود الهالك، الذي قطع فيه من وادي الهذيان مسالك، فليطالع أوليائه هنالك.

قال المصنف رفع الله درجته

التاسع الضرورة قاضية بالفرق بين من أحسن إلينا دائما، ومن أساء إلينا دائما، وحسن مدح الأول وذم الثاني، وقبح ذم الأول ومدح الثاني، ومن تشكك في ذلك فقد كابر بمقتضى عقله " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بأنهما عقليان، لأنهما يرجعان إلى الملائمة والمنافرة أو الكمال والنقص، على أنه قد يقال: جائز أن يكون هناك عرف عام هو مبدء لذلك الجزم المشترك، وبالجملة هو من إقامة الدليل في غير محل النزاع، والله تعالى أعلم. هذه جملة ما أورده من الدلائل على رأيه العاطل، وقد وفقنا الله تعالى لأجوبتها كما ترتضيه إن شاء الله تعالى أولوا الآراء الصائبة، ولنا في هذا المبحث تحقيق نريد أن نذكره في هذا المقام فنقول: اتفقت كلمة الفريقين من الأشاعرة والمعتزلة، على أن من أفعال العباد ما يشتمل على المصالح والمفاسد، وما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية، وهذا مما لا نزاع فيه، وبقي النزاع في أن الأفعال التي تقتضي الثواب أو العقاب هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سببا للمدح والثواب، أو جهة مقبحة صارت سببا للذم والعقاب أو لا؟ فمن نفى وجود هاتين الجهتين في الفعل ماذا يريد من هذا النفي؟ إن أراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الأفعال، فيرد عليه: أنك سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الأفعال، وهذا عين التسليم

بأن للأفعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لأن المصلحة والكمال حسن، والمفسدة والنقص قبيح، وإن أراد نفي كون هاتين الجهتين مقتضيتين للمدح و الثواب بلا حكم الشرع بأحدهما لأن تعيين الثواب والعقاب للشارع، والمصالح والمفاسد التي تدركها العقول لا تقتضي تعيين الثوب والعقاب بحسب العقل، لأن العقل عاجز عن إدراك أقسام المصالح والمفاسد في الأفعال، ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح، ويحكم بأن هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة، أو قبيح لاشتماله على المفسدة، فهذا الحكم خارج عن طوق العقل، فتعين تعينه للشرع، فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي أن يرده المعتزلي، مثلا شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرائع، فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض الشرائع الأخر؟ هل انقلب حسنه الذاتي قبحا؟ وهذا مما لا يجوز، فبقي أنه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه، والعقل كان عاجزا عن إدراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة، فالشرع صار حاكما بترجيح جهة المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان آخر، فصار حلالا في بعض الأزمنة وحراما في البعض الآخر، فعلى الأشعري أن يوافق المعتزلي، لاشتمال ذوات الأفعال على جهة المصالح والمفاسد، وهذا يدركه العقل، ولا يحتاج في إدراكه إلى الشرع، وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الأفعال، وعلى المعتزلي أن يوافق الأشعري في أن هاتين الجهتين في الفعل لا تقتضيان حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل بعجزه (لعجزه خ ل) عن مزج جهات المصالح والمفاسد في الأفعال، وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به، فليسلم في جميع الأفعال، فإن العقل في الواقع لا يستقل في شئ من الأشياء بإدراك تعلق الثواب والعقاب، فأذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعا، تحفظ بهذا التحقيق، وبالله التوفيق.

أقول: أما ما ذكره من أن هذا الحسن والقبح خارجان عن محل النزاع فقد بينا مرارا أنه اختيار للفرار على القرار، واغتنام لتولي الادبار (١)،
وأما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الإيجي (٢) في شرح المختصر موافقا لبعض أقرانه وقد رد عليه المولى الفاضل بدر الدين محمد البهمني التشتري الحنفي (٣) في شرحه على المختصر أيضا بأن كون العرف والعادة

مدركا (١) للحكم مدفوع، إذ المدرك للحكم إما الشرع أو العقل بالاجماع " إنتهى "
ووافقه أيضا سيد المحققين " قده " في حاشيته على شرح العضدي حيث قال في هذا المقام من حاشيته المتعلقة بما قالوا أي المعتزلة: ثالثا وإذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا، إذ لا مخرج عنهما إجماعا " إنتهى ".

وأما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام مما سماه تحقيقا وإن كان باسم ضده حقيقا، فيتوجه عليه أولا أن ما تضمنه كلامه من تقسم الأفعال إلى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص والكمال، وإلى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم سقيم، لأن القسم الأول أيضا مما يقتضي الثواب أو العقاب عند الإمامية والمعتزلة، فإن ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة أو المفسدة أو النقص أو الكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب أو العقاب أيضا كما لا يخفى. وثانيا أن ما ذكره في الشق الثاني من ترديده، اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع، والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق. وأما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بأنه كلام صالح صحيح لا ينبغي أن يرده المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصول السابقة، من الاستلزام وغيره من النقض والابرام

وثالثا أن ما ذكره من أن شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرايع فهو كذب على الشرايع، وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال، بل التنبيه على ما هو الحق

من دوام حرمة أمور خمسة، خالف في بعضها أهل السنة فقد صح (١) عندنا من طريق أهل البيت عليهم السلام: أن خمسة لم تكن حلالا في شئ من الشرايع لخمسة: الردة لحفظ الدين، والقتل بغير حق لحفظ النفس، والمسكر لحفظ العقل، والزنا لحفظ النسب، والسرقة لحفظ المال. وأما استبعاده لصيرورة الخمر حراما في بعض الشرايع بعد ما كان حلالا في بعض آخر فلا يخفى ما فيه، من الاختلال، إذ على تقدير كون الحمر حلالا في بعض الشرايع السابقة إنما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بأن حسن الأفعال وقبحها لذاتها، وأما لو قلنا: إن قبحها لما هو أعم من الذات ومن الصفات الإضافية والجهات الاعتبارية فلا، كما لا يخفى، وقد ظهر مما قررناه أن ما رامه الناصب من المحاكمة بين أهل العدل والأشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة إلى محاكمة

الحكمين (١): أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص بين مولانا أمير المؤمنين عليه السلام
وبين الفئة الباغية الطاغية الخارجة عن الاسلام.
قال المصنف رفع الله درجته
المطلب الثالث في أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، ذهبت الإمامية ومن تابعهم ووافقهم من المعتزلة إلى أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، بل جميع أفعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة، لأن الله تعال يغني عن القبيح وعالم بقبح القبائح، لأنه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه، وكل من كان كذلك فإنه يستحيل عليه صدور القبيح عنه، والضرورة قاضية بذلك، ومن فعل القبيح مع الأوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم، وأيضا الله تعالى قادر، والقادر إنما يفعل بواسطة الداعي (٢)، والداعي إما داعي الحاجة أو داعي الجهل، أو داعي الحكمة (٣)، أما داعي الحاجة (٤)، فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا إليه فيصدر عنه دفعا لحاجته (٥)، وأما داعي الجهل فبأن يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره عنه، وأما داعي الحكمة بأن يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي (٦) إليه، والتقدير أن

الفعل قبيح فانتفت هذه الدعاوي، فيستحيل منه تعالى. وذهبت الأشاعرة كافية إلى أن الله تعالى قد فعل القبائح بأسرها من أنواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها وأحبها " إنتهى "

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد سبق أن الأمة أجمعت على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب. فالأشاعرة من جهة أن لا قبيح منه ولا واجب عليه. وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه، وما يجب عليه يفعله، وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح، إذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه إلا العقل، فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال: بقبح بعض الأفعال منه ووجوب بعضها عليه، ونحن قد أبطلنا حكمه، وبينا أن الله تعالى هو الحاكم، فيحكم ما يريد (١) ويفعل ما يشاء (٢) لا وجوب عليه ولا استقباح منه، هذا مذهب الأشاعرة، وما نسبه هذا الرجل المفتري إليهم أخذه من قولهم: إن الله خالق كل شئ، فيلزم أن يكون خالقا للقبائح، ولم يعلموا أن خلق القبيح ليس فعله، إذ لا قبح بالنسبة إليه، بل بالنسبة إلى المحل المباشر للفعل كما ذكرناه غير مرة، وسنذكر تحقيقه في مسألة خلق الأعمال (٣) " إنتهى "

أقول قد أبطل الناصب أكثر ما ذكره نصرة للأشاعرة بقوله: وأما المعتزلة

فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله، فإن ذكره هذا في مقابلة
قول الأشاعرة صريح في أن الأشاعرة قائلون: بأن الله تعالى لا يترك ما هو قبيح
في الشاهد، بل يفعل الكل، فإن هذا القدر يكفينا في أصل المقصود ويبقى
الكلام في أنهم يدعون أن ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة إليه ليس بقبيح
بالنسبة إلى الله تعالى، وهو تحكم كما عرفت غير مرة. وأما قوله: ونحن قد أبطلنا
حكم العقل، فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقا في محاكمته المردودة
بحكومة العقل في الجملة. وأما قوله: (خلق القبيح ليس فعله: إذ لا قبيح
بالنسبة إليه) فقد مر أنه مكابرة ظاهرة، وسيأتي الكلام فيه فيما بعد إن شاء
الله تعالى.
قال المصنف رفع الله درجته
فلزمهم من ذلك محالات، منها امتناع الجزم بصدق الأنبياء، لأن مسيلمة
الكذاب (١) لا فعل له، بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم، فجاز أن
يكون جميع الأنبياء كذلك، وإنما يعلم صدقهم لو علمنا أنه تعالى لا يصدر عنه
القبيح، فلا نعلم حينئذ نبوة محمد نبينا صلى الله عليه وسلم ولا نبوة موسى وعيسى
وغيرهما
من الأنبياء البتة، فأي عاقل يرضى أن يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الأنبياء
البتة؟ وأنه لا فرق عنده بين نبوة محد صلى الله عليه وآله وبين نبوة مسيلمة الكذاب،
فليحذر
العاقل من اتباع أهل الأهواء والانقياد إلى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح (٢) هو

الخسران بالخلود في النيران، ولا ينفعه عذره غدا في يوم الحساب " إنتهى ".
قال الناصب خفضه الله
أقول: قد مر مرارا أن صدق الأنبياء مجزوم به جزما مأخوذا من المعجزة، وعدم جريان عادة الله تعالى على إجراء المعجزة على يد الكذابين، وأنه يجري مجرى المحال العادي، فنحن نجزم أن مسيلمة كذاب لعدم المعجزة، ونجزم أن الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب، ويفيدنا هذا الجزم العلم العادي، فالفرق بينه وبين الأنبياء ظاهر مستند إلى العلم العادي، لا إلى القبح العقلي الذي يدعيه. وما ذكره من الطامات والتنفير فهو الجرى على عادته في المزخرفات والترهات " إنتهى ".
أقول: قد مر منا أيضا مرارا أن قاعدة جريان العادة مهدومة عن أسها (١)، ومع ذلك لا يجب جريانها، ولهذا يتعقبها الخارق من المعجزات وغيرها، فتجويز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع ضم العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق الأنبياء كما لا يخفى، وبالجملة أنهم لا ينكرون أنه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد، ولا يقبح بالنسبة إليه، فليجز أن يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا يقبح بالنسبة إليه، وبعبارة أخرى إذا صح أن الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه، فلم لا يجوز أن ينصب الأدلة من المعجزات وغيرها على الباطل؟ ويكون الحق عكس ما تقتضيه الأدلة فلا تحصل الثقة بأن النبي الذي أظهر دلالة المعجزة صادق، وكذا لا تحصل الثقة بأن ما عليه المسلمون

من الأدلة حق، ويقال لهم أليس قد ثبت أن مسيلمة الكذاب ادعي النبوة،
وقال له أصحابه: صدقت في أنك نبي، أليس كلامهم هذا تصديقا له؟ فلا بد
من " بلى " فيقال: إذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقة، فلم لا
يقولون بصدقه؟ وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فتنطق الأشجار والأحجار
بصدقه، بأن يفعل الله فيه ذلك التصديق؟ فإن قالوا: إن محمدا صلى الله عليه وآله قال:
لا
نبي بعدي (١)، قيل لهم: ما أنكرتم أن يكون هذا من جملة الأكاذيب التي يفعلها
الله في العباد ولا يقبح بالنسبة إليه، وحينئذ لم يكن محمد صلى الله عليه وآله أولى
بالتصديق
من مسيلمة، وقد صدقهما الله على حد واحد.
قال المصنف رفع الله درجته
ومنها أنه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله: إن الله لا يحب الفساد (٢)

ولا يرضى لعباده الكفر (١) وما الله يريد ظلما للعباد (٢) وما ربك بظلام للعبيد (٣) ولا يظلم ربك أحدا (٤) وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون (٥) كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها (٦) وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليه آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء (٧)

ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر و حصل الارتداد والخروج عن ملة الاسلام، فليتعوذ الجاهل والعاقل من هذه المقالة الردية المؤدية إلى أبلغ أنواع الضلالة، وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة، فلا تقبل توبته. وليخش من الموت قبل تفطنه بخطاء نفسه، فيطلب الرجعة، فيقول: رب ارجعون لعلي أعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا (٨)

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد مر أن كل ما يقيمه من الدلائل هو إقامة الدليل في غير محل النزاع، فإن الأشاعرة مذهبهم المصرح به في سائر كتبهم: أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والإرادة غير الرضاء، وما ذكر من الآيات ليس حجة

عليهم، إنما هي حجة على من جوز الظلم على الله والرضاء بالكفر، وهذا الرجل أصم أطروش لا يسمع نداء المنادي وصور عند نفسه مذهبا وافترى أنه مذهب الأشاعرة، ويورد عليه الاعتراضات وليس أحد من المسلمين قائلا بأنه تعالى ظالم أو راض بالكفر تعالى عن ذلك، وما يزعم أنه يلزم هذا الأشاعرة فهو باطل، لأن الخلق غير الفعل، والعجب أنه لا يخاف أن يلقى الله تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي إثبات الشركاء لله تعالى في الخلق، مثل المجوس (١)، وذلك

المذهب أردى من مذهب المجوس بوجه، لأن المجوس لا يثبتون إلا شريكا

(٣٨٩)

واحدا يسمونه أهرمن، وهؤلاء يثبتون شركاء لا تحصر ولا تحصى أنهم إذا قيل لهم:

لا إله إلا الله يستكبرون (١).
أقول:
نعم الأشاعرة يقولون: إنه تعالى لا يفعل القبيح، لكن بمعنى أن ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة إليه تعالى، وليس في هذا نفي صدور القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقة، بل بمجرد اللفظ والعبارة، فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع. وأما الفرق بين الإرادة والرضا فقد مر أنه غير مرضي.
وأما ما ذكره من أن الآيات إنما هي حجة على من جوز الظلم على الله، وأشار به إلى أن الأشاعرة لا يجوزون ذلك عليه، ففيه أن عدم تجويزهم للظلم عليه إنما هو بمعنى أن ما نراه ظلما في الشاهد ليس بظلم إذا صدر عنه تعالى، بل يقولون: هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي، وإنما صار كذلك بالشرع و بعد وروده، فكل ما صدر عنه أو أمر به ليس بظلم، وهذا سفسطة ظاهرة كما مر مرارا. وأما ما ذكره في دفع لزوم ما ألزمه المصنف على الأشاعرة بأن الخلق غير الفعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقائد (٢) في دفع تمسك المعتزلة: بأنه لو كان تعالى خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب و الزاني والسارق إلى غير ذلك، حيث دفعه بأن ذلك جهل عظيم، لأن المتصف بالشيئ من قام به ذلك الشئ لا من أوجده، أولا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك " إنتهى ".
وفيه أن حكمه بالجهل جهالة عظيمة، لأن القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشئ كما في اسم الفاعل من الضارب والآكل ونحوهما،

وقد يكون بمعنى الوقوع على الشئ وعروضه له، فبالمعنى الأول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لأنه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا أو مصنوعا، لأن الضارب مثلا من صدر عنه الضرب، فإذا صدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحة إطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية. وأما ما زعمه: من أن ذلك يستلزم كون خالق السواد أسود مع أنه لا يقال له ذلك، فخلط واشتباه (١) وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه أعني الموجد وبين الفاعل النحوي أعني المسند إليه، ووضع أحدهما مكان الآخر، لأن الأسود (٢) في قولنا: أسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد، والذي يقتضي مقايسته مع الضارب والآكل اتصافه فيما نحن فيه بكونه أسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي (٣)، فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا به كون فاعل السواد أسود ومتصفا به كما زعمه، بل فاعل السواد هو المسود، فإذا كان السواد صادرا من الله تعالى واقعا على زيد فالله تعالى مسود زيد لا أسود، غاية ما في الباب أن عدم إطلاقه عليه تعالى لعدم الإذن الشرعي، لا لأنه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه.

لا يقال: إن الزاني مثلا هو المصدر (١) المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر وغير متصف به، لأنا نقول عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا إنما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه، والكلام في إثباته بحسب اقتضاء اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى، وأيضا يلزم على هذا أن لا يوجد زان أصلا، أما عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكرت أنه مصدر غير متصف به، وأما أنه ليس هو العبد فلأنه ليس بمصدر بمعنى الخلق عندكم، وكونه مصدرا بمعنى الكسب لم يثبت بعد ودون إثباته خرط القتاد.

وأما قوله: المجوس لا يثبتون إلا شريكا واحدا وهؤلاء يثبتون شركاء لا تحصى، ففيه: أن الأشاعرة لو ارتقوا إلى السماء لما أمكن لهم الخلاص عما مر: من لزوم مشاركتهم للنصارى في إثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بإلزامنا بشئ من الشركاء، وذلك لظهور أنه إنما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا: إن الشيطان نفسه أو سائر العباد أنفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى وقلنا: إنهم متصرفون مع الباري سبحانه تصرف مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشئ من ذلك، بل عندنا أن إبليس كسائر شياطين الإنس والجن لا يتمكن من الصالحين من الأنبياء وغيرهم مع ضعفهم، فكيف بجبار السماوات والأرضين؟! وقد قال تعالى: إن كيد الشيطان كان ضعيفا (٢)، وقال: خلق الإنسان ضعيفا (٣)، لكن لما كان التكليف ينافيه الجبر خلى الباري تعالى بين الإنسان وشيطانه ليميز (٤) الخبيث كالناصب وأضرابه من الطيب، وقد نطق بذلك القرآن

في قوله تعالى: لاحتنكن ذريته إلا قليلا (١)، وقوله: لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين (٢)، وقوله: ولقد أضل منكم جبلا كثيرا (٣) وأمثال ذلك، وكذا الكلام في تخلية سائر العباد بينهم وبين أفعالهم، وبالجملة إنما يلزم مشاركة غيره تعالى معه في الفاعلية أو عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيته القاهرة، أما لو قلنا: بأنه تعالى قادر على ذلك، وأنه لم تكن كراهته تعالى لإيجاد العباد تلك الأفعال على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه إياهم من إيقاعها على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية، وقد قال تعالى:

ولو شاء الله لهديكم أجمعين (٤)، ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها (٥)، أي على سبيل الجبر والقهر، ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار، والملخص أن المشاركة أو العجز والمغلوبية إنما يلزم إذا تخلف مراده تعالى عن المشية القطعية التي يسميها أهل العدل مشية قسر وإلجاء (٦)، وهم لا يقولون بالتخلف عنها. وأما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف عنها، مثل أن تقول لعبدك: أريد منك كذا ولا أجبرك، وإرادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا إشكال، وأيضا المجوس قالوا بأصلين: أحدهما فاعل الخير وهو، يزدان، المعبر عنه

تارة بالنور، وآخر فاعل الشر وهو، أهرمن (١)، المعبر عنه تارة بالظلمة،
وأهل العدل لا يقولون إلا بأصل واحد هو الله سبحانه، وقدرة العبد ليست أصلا
بل فرعا لقدرة الله تعالى، مع أن قدرة العبد ليست فاعلة للشرور فقط بل لكل
من الخير والشر الصادر عنه، فلا مناسبة بين القولين عند التحقيق، وإنما يظهر
حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة، وذلك من وجوه،
منها أن المجوس قائلون بأصلين: أحدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر
كما مر، وليس للعباد عندهم فعل أصلا كما عند الأشاعرة، فهم أحق بمشابهة
المجوس، ومنها أن المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية (٢)
معلومة البطلان وكذلك المجبرة الناصبة، ومنها أن مذهب المجوس أن الله
تعالى يفعل فعلا ثم يتبرء منه كما خلق إبليس ثم تبرأ منه وتنفر عنه، وكذلك
المجبرة قالوا: إنه تعالى يفعل القبايح ثم يتبرء منها، ومنها أن المجوس
يقولون (٣): إن نكاح الأخوات والأمهات بقضاء الله وقدره وإرادته ووافقهم

المجبرة حيث قالوا: (١) إن نكاح المجوس لأخواتهم وأمهاتهم بقضاء الله وقدره وإرادته، ومنها أن المجوس قالوا: إن القادر على الخير لا يقدر على الشر و بالعكس، والمجبرة قالوا: إن القدرة موجبة للفعل غير متقدمة (٢) عليه،

فالانسان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس، ومنها أن المجوس يعلقون هذه الأحكام من مدح وذم وأمر ونهي بما لا يعقل وهو طبع النور والظلمة، والناصبة علقوا ذلك بما لا يعقل وهو الكسب (١) هذا جزاؤهم بما كسبوا ونصبوا،

والحمد لله رب العالمين.
قال المصنف رفع الله درجته
ومنها أنه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده، لأنه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب، وحينئذ ينتفي الجزم بوقوع ما أخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، ولا يبقى للعبد جزم بصدقه، بل ولا ظن به، لأنه لما وقع منه أنواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد؟! وتنتفي حينئذ فائدة التكليف وهو (خ ل هي) الحذر من العقاب و الطمع في الثواب، ومن يجوز لنفسه أن يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وأنه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب؟ وهل هذا إلا خروج عن الملة الإسلامية؟! فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتذر بأني ما عرفت مذهبهم، فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن أمثالها.
ومنها أنه يلزم نسبة المطيع إلى السفه والحمق، ونسبة العاصي إلى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الأمور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد إلى امتثال أوامره و اجتناب مناهيه نسب إلى زيادة الجهل والحمق والسفه، وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه وأسرف في ارتكاب الملاهي المحرمة واستعمال

الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب إلى العقل والأخذ بالحزم، لأن الأفعال القبيحة إذا كانت مستندة إليه جاز أن يعاقب المطيع لطاعته ولا تفيده طاعته إلا الخسران والتعب حيث جاز أن يعاقبه على امتثال أمره، ويحصل في الآخرة بالعذاب الأليم السرمد (١) والعقاب المؤبد، وجاز أن يثيب العاصي فيحصل بالربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين، ومنها أنه تعالى كلف المحال لأن الآثار كلها مستندة إليه تعالى، ولا تأثير لقدرة العبد البتة فجميع الأفعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق، وجوزوا بهذه الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى أن يكلف الله تعالى العبد أن يخلق مثله تعالى ومثل نفسه، وأن يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما، وأن يبلع جبل أبي قبيس دفعة، ويشرب ماء دجلة في جرعة، وأنه متى لم يفعل ذلك عذبه بأنواع العذاب، فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له أن ينسب ربه تبارك و تعالى وتقدس إلى مثل هذه التكاليف الممتنعة؟ وهل ينسب ظالم منا إلى مثل هذا الظلم؟! تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ومنها أنه يلزم منه عدم العلم بنبوة أحد من الأنبياء عليهم السلام، لأن دليل النبوة هو أن الله فعل المعجزة عقيب الدعوى لأجل التصديق (٢)، وكل من صدقة الله تعالى هو صادق، فإذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل، أما الصغرى فجاز أن يخلق المعجزة للاغواء والاضلال، وأما الكبرى فلجواز أن يصدق المبطل في دعواه. ومنها أن القبائح لو صدرت عنه لوجب الاستعاذة منه لأنه حينئذ أضر على البشر من إبليس لعنه الله، وكان واجبا على قولهم أن يقول المتعوذ: أعوذ بالشيطان الرجيم من الله تعالى، وهل يرضى عاقل لنفسه المصير

إلى مقالة تؤدي إلى التعوذ من أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين، وتخليص إبليس من اللعن والبعد والطرد؟ نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد عرفت فيما سبق مذهب الأشاعرة في عدم صدور القبيح من الله تعالى، وأن إجماع المليين منعقد على أنه تعالى لا يفعل القبيح، فكل ما أقامه من الدلائل قد ذكرنا أنه إقامة الدليل في غير محل النزاع، فإن المدعى شئ واحد وهم يسندونه بالقبح العقلي (إلى القبح العقلي ظ)، والأشاعرة يسندونه إلى أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه. ثم إن المعتزلة لو أرادوا من نسبة فعل القبيح إليه تعالى أنه يخلق القبائح من أفعال العباد على رأي الأشاعرة فهذا شئ يلزمهم، لأن القبائح من الأشياء كما تكون في الأعراض كالأفعال تكون في الجواهر و الذوات، فالخنزير قبيح والعقرب والحية والحشرات قبائح وهم متفقون أن الله تعالى يخلقهم، فكل ما يلزم الأشاعرة يلزمهم في خلق القبايح الجوهرية.

وإن أرادوا أنه يفعل القبائح فإن هذا شئ لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا. " إنتهى ".

أقول:

قد بينا آنفا أن قول الأشاعرة: بعدم صدور القبيح من الأسماء التي لا مسمى لها والخيالات التي ليس لها حقيقة، فهم ليسوا داخلين في إجماع المليين في الحقيقة، وأما ما ذكره من أنهم لو أرادوا من نسبة فعل القبيح إليه تعالى أنه يخلق القبائح من أفعال العباد على رأي الأشاعرة فهذا شئ يلزمهم " الخ ".

ففيه اشتباه ظاهر وحاشا أن يلزم أهل العدل مثل ذلك، لأن مرادهم بالشرور

والقبائح التي لا يفعلها الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود أكثر من مصالحه عند العقل، وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفعا أصلا في حفظ النظام، ولو كانت فيها مصلحة فهي أقل من مفاسدها، بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من أفعاله تعالى، فإنه إذا تأمل فيها العاقل ربما يطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا تحصى، فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام، وكما في تعذيب الإنسان ولده أو عبده للتأديب والزجر عن المنكرات، وإليه أشار تعالى بقوله: إني أعلم ما لا تعلمون (١)، وبه يتبين حسن خلق الحشرات والسباع المؤذيات وإبليس وذريته وتبعته (خ ل تبقيته ظ) وإماتة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وأما ما ذكره بعض متصوفة أهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة:
من أن الشهوة مثلا من حيث إنها ظل المحبة الذاتية السارية في الوجود محمودة عدمها وهو العنة مذمومة من حيث إنها ليست سبب بقاء النوع، ومن حيث إنها موجبة للذة التي هي نوع من التجليات الجمالية أيضا محمودة، وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة، لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفتن العائدة إلى العدم، وهكذا جميع صور المرام، فالكل منه وإليه من حيث الكمال " إنتهى ". فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما عليه الشرع وذووه (٢). واعلم أيدك الله أن جناية المجبرة على الاسلام كثيرة، وبليتها على الأمة عظيمة بحملهم المعاصي على الله تعالى، وقولهم:

إنه لا يكون إلا ما أراده الله وأنه لا قدرة للكافر على الخلاص من كفره، ولا سبيل للفاسق إلى ترك فسقه، وأن الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليعاقبهم عليها، وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليثيبهم عليها، وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة و الاجتهاد في الانزجار عن المعصية، لأنه يرى أن اجتهاده لا ينفع، وحرصه لا يغني، بل لا اجتهاد له في الحقيقة، ولا حرص، لأنه مفعول فيه غير فاعل، و موجد فيه غير موجد، ومخلوق لشيئ لا محيد (١) له عنه، ومسوق إلى أمر لا انفصال له منه، فأي خوف مع هذا يقع؟ وأي وعيد معه ينفع؟ نعوذ بالله مما يقولون ونتبرء مما يعتقدون، ونعم ما أنشد بعض أهل العدل إشارة إلى ما اعتقده هؤلاء خذلهم الله تعالى، شعر:

سألت المخنث عن فعله * علام (٢) تخنثت يا ماذق (٣)
فقال: ابتلاني بداء (٤) العضال * وأسلمني (٥) القدر السابق
ولمت الزناة على فعلهم * فقالوا بهذا قضى الخالق
وقلت: لآكل مال اليتيم: * أكلت وأنت امرؤ فاسق
فقال: ولجلج (٦) في قوله * أكلت وأطعمني الرازق
وكل يحيل على ربه * وما فيهم واحد صادق

ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف، وهو أن نقول: إن أراد الأشاعرة بقولهم: إنه لا مؤثر في الوجود إلا الله، أنه علة قريبة لجميع الموجودات بأن يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شئ آخر، فهو بعيد عن الصواب، وخروج عن الملة الإسلامية، وإسناد للقبائح والشرور إليه تعالى، وكل ذلك مستلزم للمحال، ونقول للمعتزلة: إن أرادوا بكون العبد موجدا لفعله، أنه علة تامة لوجود أثره وانقطاع تأثير الله البتة سواء كان بواسطة أو بلا واسطة فهذا أيضا بعيد عن الصواب، لأن فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته وآلاته، وبالضرورة ليستا منه، فلا يكون هو علة تامة في وجود أثره، ثم نقول: علة العلة هل هي علة بالحقيقة أم لا؟ فإن كان علة العلة علة حقيقة كان الجميع مستندا إلى الله تعالى، لكن الأمر ليس كذلك، بل علة العلة علة على سبيل المجاز لوجوب استناد الأثر إلى المباشر القريب، ولما كان العبد مباشرا قريبا لفعله أسندت أفعاله الواقعة بحسب قصده إليه لأنه السبب في جودها، مثال ذلك: أن النحل موجد للعسل، ولا يقال: إن النحل موجد للحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل، لأنه العلة القريبة فيها، والنحل أوجد الحلاوة بواسطة العسل، فهو علة للعلة لا علة حقيقة، وعلى هذا تحمل الآيات الواردة (١) في القرآن العزيز التي بعضها تدل على استناد الأفعال إليه تعالى، وبعضها على

استناد الأفعال إلينا وتنطبق على المذهب الحق أعني قولنا: إنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين (١)، كما روي عن الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام واختاره الشارح القديم للتجريد فقال: والحق في هذه المسألة أن لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين، وذلك لأن لقدرة العبد تأثيرا في أفعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له بل يخلقها الله تعالى فيه، ولقدرة الله تعالى أيضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل أمر بين الأمرين.

قال المصنف رفع الله درجته
المطلب الرابع في أن الله تعالى يفعل لغرض وحكمة، قالت الإمامية:
إن الله تعالى إنما يفعل لغرض (١) وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع إلى المكلفين و نفع يصل إليهم. وقالت الأشاعرة: إنه لا يجوز أن يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع إلى العباد ولا لغاية من الغايات، ولزمهم من ذلك محالات، منها أن يكون الله تعالى لاعبا عابثا (٢) في فعله فإن العابث ليس إلا الذي يفعل لا لغرض وحكمة

بل مجانا، والله تعالى يقول: وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين (١)، ربنا ما خلقت هذا باطلا (٢)، والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد سبق أن الأشاعرة ذهبوا إلى أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشئ من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك جهابذة (٣) الحكماء وطوائف الإلهيين، وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية إلى وجوب تعليلها، ومن دلائل الأشاعرة أنه لو كن فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه، وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل وكان وجوده مرجوحا بالقياس إليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لإقدامه عليه بالضرورة، فكل ما كان غرضا وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهو معنى الكمال، فإذا يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدليل، وذكر هو الرجل أنه يلزم من هذا المذهب محالات، منها أن يكون الله تعالى لاعبا عابثا، والجواب التحقيقي أن العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله

تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى، لكنها ليست أسبابا باعثة على إقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون أغراضا له ولا عللا غائية لا فعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شئ من أفعاله تعالى عبثا خاليا عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة (١) على تعليل أفعاله تعالى، فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة " إنتهى ".

أقول:

قد سبق أن ما نسبه إلى الحكماء الإلهيين افتراء عليهم، وإنما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال أو لإظهار الكمال لا مطلقا، وقد أيدنا ذلك هناك بكلام بعض المتألهين (٢)، ونشد عضده (٣) هيهنا بكلام بعض المحققين (٤) حيث قال: قالت الفلاسفة: إن واجب الوجود تعالى وتقدس جواد مطلق وهو المعطي لمن ينبغي لا لعوض (٥) أي لا لطلب المجازاة والتعويض في مقابلة تلك الإفاضة،

بل ولا مع قصد ذلك، إذ من كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا بل مصانعا ومتاجرا (١) ومستفيدا، فلا يكون جوادا مطلقا، بل الجواد المطلق من تنزه فيضه وعطاؤه عن قصد شئ من ذلك، ولهذا تنزهت أفعاله عن الأغراض المستلزمة لشيئ مما ذكرناه (٢) حتى قصد إفاضة الكمال لأجل الكمال أو لا ظهار الكمال، فإنه حينئذ لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك، وأما ما ذكره من دليل الأشاعرة (٣) فهو مما أخذه (٤) بعض متأخري الأشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب

شيخه الأشعري مع تشنيعهم دائما على الإمامية والمعتزلة بتوهم موافقتهم إياهم في بعض المطالب والدلائل وفيه نظر، إذ لا يلزم من قوله: لو كان فعله تعالى لغرض، أن يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض. بل اللازم كونه مكملا لوجود ذلك الفعل، لأن الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك الحصول، ولا حصول هيهنا متجدد إلا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الأزل إلى الأبد ولأسباب الكمالات لغيره التي هي صفات واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد، بل المتجدد له هو تعلقه بأفراد المكلفين، وأيضا إنما يلزم الاستكمال أن لو كان الغرض عائدا إليه تعالى و نحن لا نقول بذلك، بل الغرض إما عائد إلى مصلحة العبد أو إلى اقتضاء نظام الوجود بمعنى أن نظام الوجود لا يتم إلا بذلك الغرض فيكون الغرض عائدا إلى النظام لا إليه، وعلى كل من الأمرين لا يلزم الاستكمال.

فإن قيل: أولوية عود الغرض إلى الغير يفيد استكماله بالغير، ومساواته بالنسبة إلى تعالى تنافي الغرضية، على أن تخلية الكفار في النار وإماتة الأنبياء وإبقاء إبليس أفعال لا مصلحة فيها أصلا، قلت: لا نسلم أنه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة إليه تعالى لم يصلح لأن يكون غرضا داعيا إلى فعله، وإنما يلزم لو لم يكن الفعل أولى من الترك بوجه من الوجوه، وهيهنا ليس كذلك فإنه بالنسبة إلى العبد أولى، ولو سلم فنقول: الغرض كالاحسان مثلا أولى و

أرجح من عدمه عنده تعالى بمعنى (يعني خ ل): أنه عالم بأرجحية الإنسان في نفس الأمر، ولا يلزم من أولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده استكماله تعالى لأن الأنفع أرجح في نفس الأمر، فلو لو يكن عالما بالأرجحية يلزم عدم علمه بكونه أنفع، فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص هذا، والنفع في التخليد
راجع إلى المؤمنين حيث يلتذون بإيمانهم عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى: ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما
وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا (١)، وفي إماتة الأنبياء
راجع إليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وفوزهم برغائب العقبى و اتصالهم بنور القدس (٢) وفي إبقاء إبليس راجع إلى المؤمنين حيث يحاربونه و يجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك إلى الأجر والثواب، فظهر أن فعله تعالى لا بد أن يشتمل على غرض سواء كان راجعا إلى المفعول أو إلى غيره.
ثم أقول: يمكن أن يختار في الجواب أن فعله تعالى لغرض عائد إليه و
منع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض، لجواز أن يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا، فلا يلزم أن يكون الواجب قبل حصوله ناقصا ولا أن يكون عريا عن صفة كمال (٣)، بل اللازم أن يكون عريا عن شئ لم يكن كمالا إلى ذلك الزمان، وأيضا لا نسلم أن يكون الاحتياج في الفاعلية إلى الغير مطلقا موجبا

للنقصان، فإنه تعالى محتاج في صفاته الفعلية إلى مخلوقاته (١)، وأيضا لا يجوز أن يكون الواجب تعالى علة تامة لوجود الحادث وإلا يلزم قدمه، فاحتاج إيجاده إلى حادث آخر، وهكذا، فيلزم أن يكون كل حادث مسبوقا بمواد غير متناهية، والاحتياج في فاعليته إليها غير مستلزم للنقصان، فكيف يكون الاحتياج فيها إلى الغرض مستلزما له؟! وأيضا يحتاج الواجب في إيجاد العرض إلى وجود المحل وفي إيجاد الكل إلى وجود الجزء، والشيخ الأشعري وإن قال: بأنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء، وليس للماسة والشرب مدخل في الاحراق والري، لكن بديهة العقل شاهدة بأن وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل. وأيضا تعليل أفعاله تعالى راجع إلى الصفات و الكمالات الفعلية (٢) كخالقية العالم ورازقية العباد، والخلو عنها ليس بنقص قطعا، وإنما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية، وبهذا يندفع ما قيل:

إن الغرض علة لعلية العلة الفاعلية، فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته إليه والمحتاج إلى الغير مستكمل به بلا مرية " إنتهى ".

وجه الدفع ظاهر مما ذكرناه، ويمكن أن يدفع بوجه آخر وهو:

أن غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله، بمعنى أن العلم بالغاية المترتبة على المعلوم يكون سببا للفاعل على الاقدام بالفعل، ألا ترى؟ أن الغرض

باعتبار الوجود الذهني الغير الأصيل يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية فيك وعلم، فعلى هذا إنما يلزم استكماله تعالى عن علمه في مذهب الأشاعرة وهو عندهم جائز، بل يجوز عن سائر أوصافه الثمانية، وعندنا علمه ليس صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير، بل ليس هيهنا إلا عالمية محضة وذات عالم يعبر عنه في الفارسية " بدانا " فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله عن أمر آخر سوى ما جوزوا استكماله عنه. لا يقال: إن الأشاعرة إنما قالوا بعدم الغرض في أفعاله تعالى، لأن الغرض عند من قال به فاعل لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير (١) الله تعالى. لأنا نقول: لا قائل بأن الغرض فاعل لفاعلية الفاعل، بل المشهور أنه علة، وهو أعم من الفاعل، ولو سلم فنقول: إنهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون مؤثرا في الوجود (٢) والفاعلية (٣) أمر اعتباري (٤)، وأيضا لو صح ذلك يلزم أن لا يقولوا بالغرض في أفعالنا أيضا، ويمكن أن يجاب عن أصل الشبهة أيضا بأن الغرض إذا كان عاديا كما أن النار سبب عادي للإحراق عند الأشاعرة لا يلزم منه الاستكمال، فإن الذات يمكن أن يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا. لا يقال: إن الأشاعرة إنما استدلوا على نفي تعليل أفعال الله تعالى بالغرض حقيقة، وليس مقصودهم نفي السببية العادية. لأنا نقول: لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي في أنه لا بد أن يكون وجوده أولى وأصلح بالنسبة إلى الفاعل، وأيضا يتوجه على أصل مدعى الخصم ما مر: من أنهم يقولون بحجية القياس وهي فرع أن تكون أفعاله تعالى معللة

بالأغراض، ونقل شارح الطوالع (١) عن أكثر الفقهاء: أنهم قالوا بتعليلها، وقد اعترف بذلك شارح المقاصد (٢)، حيث قال: ألحق أن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص (٣) أيضا شاهدة بذلك كقوله تعالى: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون (٤)، ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل (٥) الآية، فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج (٦) الآية. ولهذا يكون القياس حجة إلا عند شرذمة، وأما تعميم ذلك فمحل بحث " إنتهى كلامه ": وفيه أن النصوص كما دلت على إثبات الغرض في البعض دلت على الكل، لأن الحديث القدسي: لولاك لما خلقت الأفلاك (٧)، ويا انسان

خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي (١)، وكنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف (٢). وأمثالها (٣) تدل على التعميم، وأيضا العقل كاف في

الحكم بأن المختار لا بد لفعله من غرض، والمانع كان النقص، فإذا ارتفع النقص بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل، والحق أن القول بتعليل الأفعال هو الحق الذي ليس للشبهة إلى ساحته مجال، والصواب الذي لا ترتع حوله خطأ واختلال، لكن الأشعري قد سبق على لسانه ذلك المحال لقلة شعوره، تور طه (١) في مخالفة أهل الاعتزال، وطمعه بذلك رفعة شأنه عند الجهال. ثم وسع أصحابه دائرة المقال بضم أضعافه (٢) من الأغاليط والتيتال (٣) ليوقعوا في الأوهام

أن ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرام إلا بعد طي مراتب النقض والابرام، والذي يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الدين الإيجي الشافعي (٤) في رسالة ألفها لتحقيق مسألة الكلام حيث ساق الكلام فيها من تشنيع شيخه الأشعري في تلك المسألة على ما ذكرناه سابقا إلى تشنيعه في هذه المسألة، فقال: إعلم أنه رضي الله عنه قد يرعوي (٥) إلى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا أساس له، مع أنه مناف لصرائح القرآن وصحاح الأحاديث مثل أن أفعال الله تعالى غير معللة بغرض، ودليله (٦) كما صرح به في كتبه أنه يلزم تأثر الرب عن شعوره

بخلقه، وأنت تعلم أنه لا يشك ذو مرة (١) أن علمه تعالى (٢) بالممكنات و الغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعالى (٣) جد ربنا عن أن يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشئ شوق وانفعال في ذاته الأقدس كما في الحيوانات " إنتهى كلامه ".
ولا يخفى أنه كما يدل على أن كلام الأشعري في هذه المسألة مبني
على قياس لا أساس له يدل على أن ذلك القياس قياس الغائب على الشاهد، مع أن أهل السنة لا يجوزون ذلك فتأمل، فإن الفكر فيه طويل، والله الهادي للسبيل،
وأما ما ذكره من الجواب الذي سماه تحقيقيا فبطلانه ظاهر، لأنه مع
منافاته لما ذكروه في بحث الحسن والقبح من أنه ليس في الأفعال قبل ورود الأمر

والنهي جهة محسنة أو مقبحة يصير منشئا للأمر والنهي مردود، بأن الفاعل إذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة ومدخليتها فيه يعد ذلك الفعل عبثا أو في حكم العبث في القبح، وإن اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الأمر، لأن مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذل، ضرورة أن ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند إيقاع الفعل ولا مؤثرا في إقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف.

قال المصنف رفع الله درجته

ومنها أنه يلزم أن لا يكون الله تعالى محسنا إلى العباد، ولا منعما عليهم، ولا راحما، ولا كريما في حق عباده، ولا جوادا، وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز، والمتواتر من الأخبار النبوية، وإجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم، فإنهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة، لا على سبيل المجاز، وبيان لزوم ذلك أن الاحسان إنما يصدق لو فعل الحسن نفعا لغرض الاحسان إلى المنتفع، فإنه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا، ولهذا لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها، ولا بالرحمة، لأن التعطف والشفقة إنما يثبت مع قصد الاحسان إلى الغير لأجل نفعه، لا لغرض آخر يرجع إليه، وإنما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان وبقصده، ولو صدر منه النفع لا لغرض لم يكن كريما ولا جوادا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فلينظر العاقل المنصف من نفسه، هل يجوز أن ينسب ربه جل وعز إلى العبث في أفعاله، وأنه ليس بجواد ولا محسن ولا رحيم ولا كريم؟! نعوذ بالله من مزال الأقدام والانقياد إلى مثل هذه الأوهام " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: جوابه منع الملازمة، لأن خلو الفعل من الغرض لا يستدعي كون

الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم، فأن معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل، ويمكن صدور الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له، بل للإفاضة الذاتية التي تلزم ذات الفاعل، نعم لو كان خاليا من المصلحة والغاية، لكان ذلك الفعل عبثا، وقد بينا أن أفعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح، فلا تكون أفعاله عبثا، وأما قوله: إن التعطف والشفقة إنما يثبت مع قصد الاحسان إلى الغير لأجل نفعه فإن أراد بالقصد الغرض والعلة الغائية ممنوع وإن أراد الاختيار وإرادة إيصال الاحسان إلى المحسن إليه بالتعيين، فذلك في حقه تعالى ثابت، وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية " إنتهى ".

أقول:

ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة أثبتها المصنف بقوله: فإنه لو فعله لا كذلك لم يكن محسنا الخ وقد أشرنا إليه أيضا في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقيا، وكذا الكلام فيما ذكره في ترديده الآتي من المنع على أن ما سلمه في هذا الترديد من أن يراد من قصد الاحسان إلى الغير لأجل نفعه إرادة إيصال الاحسان

إلى المحسن إليه، فهو عين القول بالغرض في المعنى لأن إرادة إيصال الاحسان إلى المحسن إليه يستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه، و هو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى.

قال المصنف رفع الله درجته

ومنها أنه يلزم أن يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالأشياء غير مقصودة، ولا مطلوبة لله تعالى، بل وضعها وخلقها عبثا (١) فلا يكون خلق العين

للابصار (١) ولا خلق الأذن للسماع (٢) ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش (٣) و لا الرجل للمشي (٤) وكذا جميع الأعضاء التي في الإنسان وغيره من الحيوانات، ولا خلق الحرارة في النار للإحراق (٥) ولا الماء للتبريد (٦) ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للإضاءة (٧) ومعرفة الليل والنهار للحساب (٨) وكل هذا مبطل للأغراض والحكم والمصالح، ويبطل علم الطب بالكلية، وأنه لم يخلق الأدوية للإصلاح، ويبطل علم الهيئة وغيرها، ويلزم العبث في ذلك كله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

قال الناصب خفضه الله

أقول: إذا قلنا: إن أفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى هي راجعة إلى مخلوقاته تعالى لا يلزم أن تكون منافع الأشياء غير مقصودة لله تعالى، بل هو الحكيم خلق الأشياء ورتب عليها (عليه خ ل) المصالح، وقيل:

خلق الأشياء قدرها ودبرها، ولكن ليست أفعاله محتاجة إلى علة غائية كأفعالنا الاختيارية، فإنا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري، وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج، بل الآثار والمصالح تترتب على أفعاله من غير نقص الاحتياج إلى العلة الغائية الباعثة للفاعل، ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل، هذا هو المطلوب من كلام الأشاعرة، لا نفي منافع الأشياء وأنها لم تكن معلومة لله تعالى وقت خلق الأشياء، مثلا اقتضت حكمة خلق العالم أن يخلق الشمس مضيئة، وفي إضاءتها منافع للعباد، فالله تعالى قبل أن يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليها فخلقها، وترتبت المنافع عليها من غير احتياج إلى حالة باعثة إلى هذا الخلق، فلا يلزم أن لا تكون المنافع مقصودة، بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها، لا بمعنى الغرض الموجب لإثبات النقص له " إنتهى ".

أقول

إن قوله أولا: لا يلزم أن تكون منافع الأشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا، بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة " الخ " كلام مجمل، إن أراد به أنها مقصودة لله تعالى ملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه، وإن أراد أنها ملحوظة قبل ذلك غير ملحوظة عند الاتيان بالفعل فهو عبث أو في حكم العبث كما مر أيضا، وأما ما ذكره: من أنا لو فقدنا العلة الغائية، لم نقدر على الفعل الاختياري، وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج الخ، فيتوجه عليه ما ذكرناه آنفا: من أنا لا نسلم أن الاحتياج في الفاعلية إلى الغير مطلقا موجب للنقصان، فإنه تعالى محتاج في صفاته الفعلية إلى مخلوقاته اتفاقا، على أنا قد ذكرنا هناك ما يدفع ذلك بوجه آخر، وهو ما حاصله: أنه إنما يلزم استكماله

تعالى عن علمه، واحتياجه إليه وهو جائز عند الأشاعرة فتذكر.

قال المصنف رفع الله درجته

ومنها أنه تلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم، وهو إبطال النبوات بأسرها، وعدم الجزم بصدق أحد منهم، بل يحصل الجزم بكذبهم أجمع، لأن النبوة إنما تتم بمقدمتين، إحديهما: أن الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة، لأجل التصديق، والثانية: أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق، ومع عدم القول بإحديهما، لا يتم دليل النبوة فإنه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم تدل على صدق المرعي، إذ لا فرق بين النبي وغيره، فإن خلق المعجزة لو لم يكن لأجل التصديق لكان لكل أحد أن يدعي النبوة، ويقول: إن الله تعالى صدقني لأنه خلق هذه المعجزة، وتكون نسبة النبي وغيره إلى هذه المعجزة على السواء، ولأنه لو خلقها لا لأجل التصديق لزم الاغراء بالجهل، لأنه دال عليه، فإن في الشاهد لو ادعى شخص، أنه رسول السلطان، وقال للسلطان إن كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك، واخلع خاتمك، ففعل السلطان ذلك، ثم تكرر هذا القول ممن يدعي رسالة السلطان، وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى، فإن الحاضرين بأجمعهم يجزمون بأنه رسول ذلك السلطان، كذا هيهنا إذا ادعى النبي الرسالة، وقال: إن الله تعالى يصدقني بأن يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا لدعواه، وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى فإن كل عاقل يجزم بصدقه، فلو لم يخلقه لأجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل، وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى، وكان مدعي النبوة كاذبا، حيث قال: إن الله تعالى خلق المعجزة على يدي لأجل تصديقي، فإذا استحال عندهم أن يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذه الدعوى؟ والمقدمة الثانية: وهي أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ممنوعة عندهم أيضا، لأنه يخلق الاضلال والشرور، وأنواع الفساد، والشرك

والمعاصي الصادرة من بني آدم، فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب؟ فتبطل المقدمة الثانية أيضا، هذا نص مذهبهم، وصريح معتقدهم، نعوذ بالله من عقيدة أدت إلى إبطال النبوات وتكذيب الرسل، والتسوية بينهم وبين مسيلمة، حيث كذب في ادعاء الرسالة، فلينظر العاقل المنصف ويخاف ربه ويخشى من أليم (خ ل ألم) عقابه و يعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر إلى هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة؟!
وهل هؤلاء أعذر في مقالتهم أم اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الأنبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث أنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وآله؟ وهؤلاء قد لزمهم إنكارا جميع الأنبياء عليهم السلام، فهم شر من أولئك،
ولهذا قال الصادق عليه السلام حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى: إنهم شر الثلاثة (١)
ولا يعذر المقلد نفسه، فإن فساد هذا القول معلوم لكل أحد، وهم معترفون بفساده أيضا " إنتهى ".
قال الناصب خفضه الله
أقول: حاصل ما ينقعه (٢) في هذا الاستدلال من هذا الكلام: أن الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الأنبياء، لم يثبت النبوة، فعلم أن بعض أفعاله

تعالى معللة بالأغراض، والجواب: أنه إن أراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع، وإن أراد أن الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد والاختيار، وغايته وفائدته تصديق النبي صلى الله عليه وسلم من غير أن يكون
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم باعثا له على إفاضة المعجزة، فهذا مسلم، ويحصل من تصديق
الأنبياء من غير إثبات الغرض، وهذا مذهب الأشاعرة كما قدمنا. ثم إن هذا الرجل يفتري عليهم المدعيات المخترعة من عند نفسه من غير تفهم لكلامهم، وتأمل في غرضهم، فإنهم يعنون بنفي الغرض نقص الاحتياج من الله تعالى، ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الإلهيين، فإن كان هذا المدعى صادقا، فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى؟ وإن كان باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة بعثهم على اختيارها تنزيه الله تعالى من الأغراض والنقص والاحتياج، فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم؟ ومع ذلك افترى (١) على الصادق عليه السلام كذبا في حقهم، و
إن كان قد قال الصادق هذا الكلام، فيجب حمله على طائفة أخرى غير الأشاعرة، كيف؟! والشيخ الأشعري الذي هو مؤسس هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من أزمان الصادق عليه السلام والأشاعرة كانوا بعده، فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة؟
فعلم أن الرجل مفتر كودن كذاب مثل كوادن حلة وبغداد لا أفلح من رجل سوء " إنتهى ".

أقول:
قد مر رد ما نهق (١) به الناصب الحمار المهذار من الترديد بشقيه وبيان
كذب ما ادعاه من مواقة الحكماء مع الأشاعرة في هذه المسألة، وأما قوله: وإن
كان هذا المدعى باطلا، فيكون غلطا منهم في عقيدة " الخ " ففيه أنهم أصروا على
تلك العقيدة الباطلة ولم يتأملوا في حجج أهل الحق عنادا واستكبارا، ولم يلتفتوا
إلى نصحهم إياهم وإيضاحهم ذلك لهم بأوضح بيان أن النقص والاحتياج الذي
توهموه، غير لازم كما مر، وهذا دليل التعنت والجرأة على الله تعالى ورسوله صلى الله
عليه وآله
فإذا أصروا فيما يؤدي إلى إنكار جميع الأنبياء صح صدق أنهم أشر من اليهود
والنصارى. ثم ما توهمه من منافاة تأخر الشيخ الأشعري عن زمان مولانا الصادق
عليه السلام لصدق الحديث الذي رواه المصنف عنه عليه السلام، مدفوع (٢) بأنه لا
يلزم من
وصف شخص أحدا، أو جماعة بوصف كلي أن يكون ذلك الواحد المبهم الموصوف
به أو جميع الجماعات الموصوفة به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر، وإلا لزم أن
يكون الموصوف بالايمان في قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا ونحوه الموجودين
في زمان نزول الآية دون من بعدهم من المؤمنين، وبطلانه ظاهر، وبالجملة مرجع
الضمير البارز في قول المصنف: حيث عدهم الناصبة المجبرة، وهذا الوصف صادق
على الأشعري وأتباعه المجبرة المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما مر و
سيجئ، وإن وجدوا بعد زمان مولانا الصادق عليه السلام، وكذا الحال في الحديث
(٣)
المشهور: من أن القدرية مجوس هذه الأمة، فإن المعتزلة يقولون: المراد بالقدرية

الأشاعرة، والأشاعرة يقولون المراد بها المعتزلة مع أن مبدء ظهور كل من هاتين الفرقتين
متأخر عن زمان النبي صلى الله عليه وآله بأكثر من مأة سنة، ولا يخفى أن قصور شعور الناصب
عن إدراك هذا المعنى المعلوم المعهود، من أعدل الشهود على أنه أجهل وأبلد من كوادن اليهود.
قال المصنف رفع الله درجته
ومنها أنه يلزم مخالفة الكتاب العزيز، لأن الله تعالى قد نص نصا صريحا
في عدة مواضع من القرآن: أنه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا، قال الله تعالى
وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين (١) وقال الله تعالى: أفحسبتم أنما

خلقناكم عبثا (١) وقال الله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون (٢) وهذا الكلام
نص صريح في الغرض والغاية، وقال الله تعالى: فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله (٣) وقال الله تعالى: لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون (٤) وقال الله تعالى: ولنبلو أخباركم (٥) والآيات الدالة على الغرض والغاية في أفعال الله تعالى أكثر من أن تحصى، فليتق الله المقلد في نفسه و يخشى عقاب ربه وينظر فيمن يقلده، هل يستحق التقليد أم لا؟ ولينظر إلى ما قال، ولا ينظر إلى من قال، وليستعد لجواب رب العالمين، حيث قال: أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير (٦) فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير، وهاتيك الأدلة العقلية المستندة إلى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته، وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم: فبشر عبادي الذين يستمعون القول، فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب (٧)
ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم: قالوا ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين (٨) ولا يعذر بقصر

العمر، فهو به طويل على الفكر (١) لوضوح الأدلة وظهورها، ولا بعدم المرشدين، فالرسل متواترة، والأئمة متتابعة، والعلماء متظافرة " إنتهى ".
قال الناصب خفضه الله
أقول: قد ذكرنا فيما سبق: أن ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة، فقوله تعالى: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون، فالمراد منه أن غاية خلق الجن والإنس والحكمة والمصلحة فيه، كانت هي العبادة، لا أن العبادة كانت باعثا لنا على الفعل كما في أرباب الإرادة الناقصة الحادثة، وكذا غيره من نصوص الآيات، فإنها محمولة على الغاية والحكمة لا على الغرض " إنتهى ".
أقول:
قد بينا فيما سبق: أن ما توهموه من استلزام إثبات الغرض للنقص، مردود لا يصلح باعثا لتأويل النصوص، فالصواب إبقاؤها على ظواهرها.
قال المصنف رفع الله درجته
ومنها أنه يلزم تجويز تعذيب أعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلى الله عليه وآله، بأعظم
أنواع العذاب، وإثابة أعظم العاصين له كإبليس وفرعون بأعظم مراتب الثواب، لأنه إذا كان يفعل لا لغرض وغاية، ولا لكون الفعل (٢) حسنا ولا يترك الفعل لكونه

قبيحا، بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين إبليس في الثواب والعقاب، فإنه لا يثيب المطيع لطاعته، ولا يعاقب العاصي لعصيانه، فهذان الوصفان إذا تجردا عند الاعتبار في الإثابة والانتقام لم يكن لأحدهما أولوية الثواب ولا العقاب دون الآخر، فهل يجوز لعاقل يخاف الله تعالى وعقابه أن يعتقد في الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة؟ مع أن الواحد منا لو نسب غيره إلى أنه يسئ إلى من أحسن إليه ويحسن إلى من أساء إليه قابله بالشتم والسب، ولم يرض ذلك منه، فكيف يليق أن ينسب ربه إلى شئ يكرهه أدون الناس لنفسه؟!

قال الناصب خفضه الله

أقول: هذا الوجه بطلانه أظهر من أن يحتاج إلى بيان، لأن أحدا لم يقل بأن الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الأشياء والحكم والمصالح فيها، فإنهم يقولون في إثبات صفة العلم: إن أفعاله متقنة، وكل من كان أفعاله متقنة فلا بد أن يلاحظ الغاية والحكمة، فملاحظة الغاية والحكمة في الأفعال لا بد من إثباته بالنسبة إليه تعالى، وإذا كان كذلك، كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي؟ وعندي أن الفريقين من الأشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الإمامية لم يحرروا هذا النزاع، ولم يبينوا محله، فإن جل أدلة المعتزلة دلت على أنهم فهموا من كلام الأشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة، وأنهم يقولون: إن أفعاله اتفاقيات كأفعال من لم يلاحظ الغايات، واعتراضاتهم واردة على هذا، فنقول: الأفعال الصادرة من الإنسان مثلا مبدءها دواعي مختلفة، ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على بعض، والمرجح هو الإرادة الحادثة، فذلك الداعي الذي بعد الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل، ولولاه لم يكن للفاعل المختار أن يفعل ذلك الفعل، فهذا الفعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه إلى ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض، هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم، فإن عرض

هذا على المعتزلي فاعترف بأنه تعالى في أفعال صاحب هذا الغرض لزمه إثبات الاحتياج
لله تعالى في أفعاله وهو لا يقول بهذا قط، لأنه ينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج، فكيف يجوز الغرض المؤدي إلى الاحتياج؟ فلا شك أنه ينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج إلى هذا من الله تعالى، فبقي أن مراده من إثبات الغرض دفع العبث من أفعاله تعالى، فهو يقول: إن الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظتها حكمة الله تعالى ودارت عليها هي المعرفة، لا أنه يفعل الأفعال لا لغرض ومقصود كالعابث واللاعب، فهذا عين ما يقوله الأشاعرة: من إثبات الغاية والمصلحة، فعلم أن النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى " إنتهى ".

أقول:

من العجب! أنه يحكم بأن بطلان ما ذكره المصنف أظهر من أن يخفى، ثم يحكم آخرا بأنه صالح للصلح بوجه، وأما ما ذكره بقوله: لأن أحدا لم يقل: بأن الفاعل المختار، لم يلاحظ غايات الأشياء " الخ ".

فإنما يدل على عدم القول: بأن الفاعل للشيئ غير ملاحظ لغايته، بمعنى أنه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشئ، لا أنه يجعل تلك الغاية والمصلحة منشئا وعلة لصدور ذلك الشئ عنه، والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشئ، بمعنى قصده كون تلك الغاية منشئا وعلة لصدور ذلك الشئ عنه، وأين هذا من ذاك؟! ومن البين أن مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون أن يجعل منشئا لصدور الفعل، لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي، لجواز أن يتصور ذلك، ولا يجعله علة ومنشئا لصدور الفعل، فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته الغاية الكائنة فيه، وأما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضي الخصمين.

قال المصنف رفع الله درجته
المطلب الخامس في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي (١)،
هذا مذهب الإمامية، قالوا: إن الله تعالى أراد الطاعات سواء وقعت أو لا، ولم يرد المعاصي سواء وقعت أو لا، ولم يكره الطاعات سواء وقعت أو لا، وخالفت الأشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك، فذهبوا إلى أن الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود سواء كان طاعة أو لا، وسواء أمر به أو لا، وكره كل ما لم يقع، سواء كان طاعة أو لا، وسواء أمر به أو نهى عنه، فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان وأنواع الشرور مرادة الله تعالى -

وأنه تعالى راض بها، وبعضهم قال: إنه محب لها. وكل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار، مكروهة لله تعالى غير مريد لها، وأنه تعالى أمر بما لا يريد ونهى عما لا يكره، وأن الكافر فعل في كفره ما هو مراد الله تعالى، وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه، وهذا القول تلزم منه محالات: منها نسبة القبيح إلى الله تعالى لأن إرادة القبيح قبيحة، وكراهة الحسن قبيحة، وقد بينا أنه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها " إنتهى "

قال الناصب خفضه الله

أقول: قد سبق أن مذهب الأشاعرة أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون، فكل كائن مراد له، وما ليس بكائن ليس بمراد، واتفقوا على جواز إسناد الكل إليه تعالى جملة، واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه، ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية أنه تعالى مريد لجميع أفعاله، و أما أفعال العباد فهو مريد للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر، ودليل الأشاعرة أنه خالق للأشياء كلها وخالق الشئ بلا إكراه مريد له بالضرورة، وأما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز إرادة الله تعالى للشرك والمعاصي فهو من استدلالات

المعتزلة، والجواب أن الشرك مراد لله تعالى بمعنى أنه أمر قدره الله تعالى في الأزل للكافر لا أنه رضي به، وأمر المشرك به، وهذا من باب التباس الرضا بالإرادة، وأما كون الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى،

فإن أراد بالكراهة، عدم تعلق الإرادة به فصحيح، لأنه لو أراد لوجد، وإن أراد عدم الرضا به فهو باطل، لأنه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا أو عدمه، وأما أنه تعالى أمر بما لا يريد ونهى عما يكره، فإنه تعالى أمر الكفار بالاسلام، ولم يرد إسلامهم،

بمعنى عدم تقدير إسلامهم وهذا لا يعد من السفه، ولا محذور فيه، وإنما يكون سفها لو كان الغرض من الأمر منحصرا في إيقاع المأمور به، ولكن هذا الانحصار ممنوع، لأنه ربما كان لإتمام الحجة عليهم، فلا يعد سفها، وأما ما ذكره: من لزوم نسبة القبيح إلى الله تعالى لأن إرادة القبيح قبيحة، فجوا به أن الإرادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار، إذ لا قبيح بالنسبة إليه، على أن هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا، ومع هذا فإنه مشترك الالزام لأن خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا، والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم " إنتهى ".

أقول

لا يخفى أن صغرى ما ذكره من دليل الأشاعرة ممنوعة، وإنما الله سبحانه خالق ما يكون خيره غالبا على شره، والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه، وأما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل الإرادة بمعنى التقدير، وقد سبق أنه يمكن كونه قد تبع في ذلك للنعمانية (١)

من طوائف الشيعة، وكونه متوهما لاصطلاح أصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد فتذكر، وأيضا إن أراد بالتقدير الخلق فهو أول البحث والنزاع، لأنا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى، وإن أراد التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع، كما عرفت في بحث القضاء والقدر، وقد سبق أيضا أن الفرق بين الإرادة والرضا غير
مرضي، وأما ما ذكره بقوله وأما كون الطاعات التي لم تصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فيظهر من تعقيبه إياه بالترديد الآتي إنه في زعمه شئ ذكره المصنف وهو افتراء بلا
امتراء، لأن المصنف لم يذكر أن الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة
لله تعالى، بل قال إنه تعالى أراد الطاعات سواء وقعت أو لا، وأين هذا من ذاك؟
مع أن ذلك الترديد مردود بأنه يفهم من شقه الثاني أن تعلق الرضا بالفعل فرع

وجوده وهو ظاهر البطلان، لأن من خطب امرأة فأجابته يقال إنها رضيت بتزويجه إياها مع أنه لم يحصل التزويج بعد، وأما ما ذكره بقوله فجوابه أن الإرادة بمعنى التقدير، وتقدير خلق القبيح في نظام العالم " الخ " فوهنه ظاهر، أما أولا فلما مر مرارا من أن الإرادة لم تجئ بمعنى التقدير لغة وعرفا، وأما ثانيا فلأنه إن أراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح أي خلق القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى. وإن أراد به الاشعار إلى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليل حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب الأشعري النافي لتعليل الأفعال، ولقاعدة الأصلح بنظام الكل كما ذهب إليه الحكماء والإمامية، وأما ثالثا فلأنه لو تم ما ذكره آخرا بقوله إذ لا قبيح بالنسبة إليه تعالى لتم المدعى ولغي (خ ل لغيت) المقدمات السابقة ولا يظهر وجه لتعليل تلك المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى، وبالجملة ظهر أن في كلام الناصب خلط وخبط، وأنه لا معنى للإرادة عند الأشاعرة إلا ما مر من الصفة المخصصة وحينئذ نقول: إن إرادة القبيح قبيحة، لأن الله تعالى أوعد الكفار والشياطين بإرادة القبيح كما أوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت إلى قوله تعالى: ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا (١) الآية، مع أن العقلاء يذمون من نهى شخصا عن شئ وأتى بمثله لقولهم:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله * عار عليك إذا فعلت عظيم

قال المصنف رفع الله درجته

منها (٢) كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث أوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده.

قال الناصب خفضه الله
أقول: جوابه أن المطيع من أطاع الأمر والأمر غير الإرادة، فالمريد هو المقدر للأشياء ومرجح وجوداتها، فإذا وقع الخلق على وفق إرادته فلا يقال إن الخلق أطاعوه، نعم إذا أمرهم بشئ فأطاعوه يكونون مطيعين " إنتهى "
أقول:
قد مر بيان أن الأمر مستلزم للإرادة، وأن كون الإرادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من اختراعات الناصب وتقديراته وتمويهاته، ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى.
قال المصنف رفع الله درجته
ومنها كونه تعالى يأمر بما يكرهه، لأنه أمر الكافر بالايمان وكرهه منه من حيث لم يوجد وينهى عما يريده لأنه نهاه عن الكفر وأراده منه، وكل من فعل ذلك من أشخاص البشر نسبه كل عاقل إلى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فكيف يجوز للعاقل أن ينسب إلى ربه تعالى ما يتبرء هو منه ويتنزه عنه؟ " إنتهى "
قال الناصب خفضه الله
أقول: قد سبق المنع من أن الأمر بخلاف ما يريده بعد سفها، وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصرا في إيقاع المأمور به، وليس كذلك، لأن الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا؟ قد يأمره ولا يريد منه الفعل أما أن الصادر منه أمرا حقيقة فلأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال: امتثل أمر سيده، وأما أنه لا يريد الفعل منه فلأنه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان أطاع أو عصى، فلا سفه في الأمر بما لا يريده الآمر.

أقول:
قد سبق أن ذلك المنع مكابرة، وما استند به على كون الأمر في تلك الصورة أمر حقيقة بأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال: امتثل أمر سيده مدفوع، بأن ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الأمر، بل لا بد أن يكون ذلك المأمور به مرادا، ولو كفى صورة الأمر وصدق الامتثال في ذلك، لزم أن يكون الخبر المراد به الأمر اتفاقا كقوله تعالى: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (١) الآية. خبرا حقيقة، لأنه إذا سمعه المخاطب يحكم بأنه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة، وبطلانه ظاهر.

قال المصنف رفع الله درجته

ومنها مخالفة (٢) النصوص القرآنية الشاهدة بأنه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى: وما الله يريد ظلما للعباد (٣) وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها، (٤) فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر، وإن

تشكروا يرضه لكم (١)، والله لا يحب الفساد (٢)، إلى غير ذلك من الآيات، فترى لأي غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه؟ " إنتهى "

قال الناصب أخفضه الله

أقول: قد يستعمل لفظ الإرادة ويراد به الرضاء (٣) والاستسحان ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا، فقوله تعالى: وما الله يريد ظلما للعباد، أريد من الإرادة الرضا، فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة، وهذا عين المذهب وأما الإرادة بمعنى التقدير والترجيح، أو مبدء الترجيح فلا تقابله الكراهة وهو معنى آخر وسائر النصوص محمولة على الإرادة بمعنى الرضا " إنتهى "

أقول:

قد مر أن الإرادة تتضمن الرضا، ولا تتحقق بدونه، وأما كون الإرادة بمعنى التقدير فقد مر أنه من مصطلحات الناصب، ولا يجديه إلا العذاب الواصب (٤)

وعطف الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطافي (١) والراسب (٢)

قال المصنف رفع الله درجته

ومنها مخالفة المحسوس (خ ل وهي) وهو إسناد أفعال العباد إلى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لأن الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة، وأن الحسن جهة دعاء والقبح جهة صوف، فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي إليها، وانتفاء الصارف عنها، وفي القبيح ثبوت الصارف، وانتفاء الداعي، لأنه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى، ولا داعي الحكمة لمنافاتها إياه، ولا داعي الجهل لإحاطة علمه به، فحينئذ يتحقق ثبوت الداعي إلى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي، فثبت إرادته للأول وكراهته للثاني " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: إسناد أفعال العباد إلى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف، لا ينافي سبق إرادة الله تعالى لأفعالهم وخلقه لها، لأن الاسناد بواسطة الكسب (٣) والمباشرة،

فلا يكون مخالفة للمحسوس، وأما ما ذكره من الدليل فهو مبني على إثبات الحسن والقبح العقليين، وقد أبطلنا هما " إنتهى ".
أقول:
إن الناصب لم يفهم أن مراد المصنف قدس سره من الداعي ماذا؟ فإن مراد المصنف بالداعي الإرادة المفسرة عنده وعند سائر الإمامية، وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالأصلح على اختلاف العبارتين، وحينئذ كيف يمكن أن يتوهم من كلام المصنف أنه ادعى أن إسناد أفعال العباد إلى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق إرادة الله تعالى؟ حتى يرد عليه، بأنه لا ينافي ذلك، وبالجملة حاصل كلام المصنف أن ما ذهب إليه الأشاعرة من أنه تعالى يريد كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من إسناد الأفعال إلى داعي الإرادة المفسرة بالعلم بالنفع، فإنه لو كان الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا يلزم أن يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الأصلح، إذ لا نفع ولا أصلحية في إصدار بعض تلك الموجودات وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة، وعلى هذا لا يصير كلام الناصب مقابلا لكلام المصنف أصلا كما لا يخفى، ومن حصل له معنى محصلا مرتبطا بكلام المصنف فنحن في صدد الاستفادة، وأما ما ذكره من إبطال قاعدة الحسن والقبح العقليين، فقد عرفت بطلان إبطاله مما قررناه آنفا.
قال المصنف رفع الله درجته
المطلب السادس في وجوب (١) الرضا بقضاء الله تعالى، اتفق الإمامية والمعتزلة

وغيرهم: من الأشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره. ثم إن الأشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضا، وهو أن الله تعالى يفعل القبائح بأسرها، ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح، فتكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد و قدره، والرضا بالقبيح حرام بالاجماع، فيجب أن لا يرضى بالقبيح، ولو كان من قضاء الله تعالى لزم إبطال إحدى المقدمتين وهي: إما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره، أو وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع، أما على قول الإمامية: من أن الله تعالى منزه عن الفعل القبيح (خ ل فعل القبيح) والفواحش وأنه لا يفعل إلا ما هو حكمة وعدل وصواب، ولا شك في وجوب الرضا بهذه الأشياء، لا جرم (١) كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الإمامية والمعتزلة واجبا، ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله، ولا في الرضا بالقبائح " إنتهى "

قال الناصب خفضه الله
أقول: قد سبق أن وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الأشاعرة، وأما لزوم نسبة فعل القبائح إليه تعالى، فقد عرفت بطلانه فيما سبق، وأنه غير لازم، لأن خلق القبيح ليس فعله ولا قبيح بالنسبة إليه وأما قوله: فتكون القبائح من قضاء الله تعالى، فجوابه أن القبائح مقضيات لا قضاء والقضاء فعل الله تعالى، والقبيح هو المخلوق، ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح، والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما عرفته، ولم يلزم منه خرق إجماع " إنتهى ".
أقول
نعم قد سبق ذلك مع ما تعقبناه من بيان أن خلق القبيح قبيح، وأنه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى وبالنسبة إليه، وأن الفرق بين القضاء و المقضي مما يقضي التأمل على بطلانه، ونزيد على ذلك هيهنا ونقول: يجب الرضا بالمقضي أيضا، بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء، وذلك لأنه إذا اختار الله لعبده شيئا وأرضاه، فلا يختاره العبد ولا يرضاه، كان منافيا للعبودية، وفصل بعض المتأخرين هيهنا، وقال: اختيار الرب لعبده نوعان، أحدهما اختيار ديني شرعي، فالواجب على العبد أن لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده، قال تعالى: وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم (١) فاختيار العبد خلاف ذلك مناف لإيمانه وتسليمه ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا ومحمد صلى الله عليه وآله رسولا، النوع الثاني اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها

محنة وهذا لا يضره فراره منها إلى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها، وليس في ذلك منازعة للربوبية، وإن كان فيه منازعة للقدر بالقدر، فهذا تارة يكون
واجبا، وتارة يكون مستحبا، وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين، وتارة يكون حراما، وتارة يكون مكروها، وأما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعايب والذنوب فالعبد مأمور بسخطه، ومنهي عن الرضا به فتأمل. تكميل جميل إن قال قائل: ما معنى قولكم في القضاء والقدر؟ وهل أفعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره، كما يقتضيه ما اشتهر بين أهل الملل أن الحوادث بقضاء الله أم لا؟ ومعنى الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال حاكيا عن ربه: من لم يرض بقضائي ولم يصبر
على بلائي فليتخذر باسوائي (١) وما روي عنه صلى الله عليه وآله أنه أوجب الايمان بالقدر خيره وشره (٢) وأخبر أن الايمان لا يتم إلا به. قلنا: الواجب في هذا المسألة أولا أن نذكر معاني القضاء والقدر ثم نبين ما يصح أن يتعلق بأفعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب نم الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق أما القضاء فإنه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله تعالى: وقضينا إليه ذلك الأمر (٣) أي أعلمناه وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى: وقضى ربك إلا تعبدوا إلا إياه (٤) أي حكم بذلك في التكليف على خلقه، وألزمهم به، وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى: فقضيهن سبع سماوات (٥) أي خلقهن، وأما القدر فإنه قد جاء

بمعنى الكتاب والاخبار كما قال جل وعلا: إلا امرأته قدرناها من الغابرين (١) أي أخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح، وجاء بمعنى وضع الأشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان، كما قال تعالى وقدر فيها أقواتها (٢)، وجاء بمعنى التبيين لمقادير الأشياء وتفاصيلها وأما أفعال العباد فيصح أن نقول فيها، إن الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى أنه حكم بها وألزمها عباده وأوجبها، وهذا الالزام أمر وليس بإلجاء ولا جبر، وأنه سبحانه قدر أفعال العباد بمعنى أنه بين بها مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها، وأما القول بأنه قضاها وقدرها بمعنى: أنه تعالى خلقها فغير صحيح لأنه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله، وأما أفعال الله تعالى فنقول: إنها كلها بقدر، ونريد أنها لا تفاوت فيها، ولا خلل، وأنها كلها بموجب الحكمة ملتئمة، وعلى نسق الصواب منتظمة، وأما الخبر الأول إن كان صحيحا (٣)، فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلي ويمتحن به العبد من أمراضه و

أسقامه وشدائده وآلامه، ولا ريب أن ذلك كله من قضاء الله تعالى الذي يجب على العباد الرضا به والصبر عليه، وهو ما يفعله الله تعالى بعبده لحكمته البالغة التي تقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه، ولا دخل للمعاصي في القضاء، لأنه سبحانه لا يقضي على العبد بالمعصية، لأنها من الباطل الذي يعاقب عليه، وقد قال عز من قائل

والله يقضي بالحق (١) وأما الخبر الثاني الذي يدل على إيجاب الايمان بالقضاء والقدر خيره وشره، فالخير من القضاء والقدر هو ما مالت إليه الطباع والتذت به الحواس، والشر ضد ذلك، ويسمى شرا لما على النفس في تحمله من الشدة والمشقة كما أشرنا إليه سابقا، وهذا الذي أجمع المسلمون بأن الرضا به واجب، ولا يخفى أنه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضا به وتحتم ترك إنكاره، لكن لما رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به ويذمونه، علمنا أنه ليس من قضائه وقدره، ومما يؤيد هذه المعاني ويؤسس

هذه المباني ما روي بالاسناد الصحيح (١) عن مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال
حين قال له شيخ من أهل العراق: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدره؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: والذي فلق الحبة وبرئ النسمة ما وطئنا، موطئا، ولا هبطنا واديا، ولا علونا تلعة (٢) إلا بقضاء الله وقدره، فقال الشيخ: أعند الله أحتسب عناي، ما أرى لي من الأجر شيئا، فقال له: أيها الشيخ عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شئ من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين، فقال الشيخ: كيف؟ والقضا والقدر ساقانا، فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت ملامة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسئ ولا المسئ أولى بالذم من المحسن، ذلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان، وشهود الزور وأهل العمى عن الثواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله تعالى أمر تخييرا، ونهي تحذيرا، وكلف يسيرا، ولم يعص مغلوبا، ولم يطع مكرها، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار (٣) فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما، قال: هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله تعالى: وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه (٤)، وقال العلامة القوشجي (٥) ظاهر أن هذا الحديث لا يوافق شيئا

من المعاني المذكورة فإيراده للتأييد محمل تأمل " إنتهى " ولا يخفى أن هذا الحديث منهاج الحق واليقين، وقد بين فيه ما هو الحق في مسألة أفعال العباد كمال التبيين، وما أورد عليه العلامة القوشجي، مندفع بأن أمر أمير المؤمنين عليه السلام بهذا السفر، إن كان على سبيل الوجوب، فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب، وذلك لأن أمره عليه السلام موافق لما أمر الله وهو واجب الاتباع، وإن كان على سبيل الاستحباب والأولوية، فهما بمعنى الاعلام إذا الأمر المفيد للأولوية يتضمنه، والأول أظهر، ويؤيده قوله عليه السلام: هو الأمر من الله، وقوله و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه، وحينئذ فقوله عليه السلام: لعلك ظننت قضاءا لازما الخ يفيد سلب الوجوب العقلي والاضطرار، كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تأخر صريحا فتدبر، وعند ذلك يندفع التأمل في التأييد، والحمد لله الذي أيدنا بهذا، والصلاة على محمد سيد الورى، وآله أعلام الهدى.

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب السابع في أن الله تعالى لا يعاقب (١) الغير على فعله تعالى، ذهبت

الإمامية والمعتزلة إلى أن الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه، وقالت الأشاعرة إنه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد، بل يفعل الله فيه الكفر، ثم يعاقبه عليه، ويفعل فيه الشتم لله تعالى، والسب له تعالى ولأنبيائه ويعاقبهم على ذلك، ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر أحوال المعاد، ثم يقول: فما لهم عن التذكرة معرضين (١) وهذا أشد أنواع الظلم وأبلغ أصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وقد قال الله تعالى: وما ربك بظلام للعبيد (٢) وما الله يريد ظلما للعباد (٣) وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون (٤) ولا تزروا زرة وزر أخرى (٥) وأي ظلم أعظم من أن يخلق في العبد شيئا، ويعاقبه عليه، بل يخلقه أسود، ثم يعذبه على سواده، و يخلقه طويلا، ثم يعاقبه على طوله، ويخلقه أكمه، ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران إلى السماء، ثم يعذبه بأنواع العذاب على أنه لم يطر، فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى، هل يجوز له أن ينسب ربه عز وجل إلى

هذه الأفعال؟ مع أن الواحد منا لو قيل له: إنك تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه في حوائجك، لقابل بالتكذيب وتبرأ عن هذا الفعل، فكيف يجوز أن ينسب إلى ربه ما يتنزه هو عنه؟ " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعرة أن لا خالق غير الله تعالى، كما نص في كتابه العزيز: الله خالق كل شئ (١) وهو يعذب العبد على فعل العبد، لأن العبد هو المباشر والكاسب (٢) لفعله وإن كان خلقه من الله تعالى، والخلق غير الفعل والمباشرة، ثم إنه لو عذب عباده بأنواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم، يجوز له ذلك، وليس هذا من باب الظلم والجور، لأن الظلم هو التصرف في حق الغير، ومن تصرف في حقه بأي وجه من وجوه التصرف، لا يقال: إنه ظلم (٣) فالعباد كلهم ملك الله

تعالى، وله التصرف فيهم كيف يشاء، ألا ترى إلى قول عيسى عليه السلام حيث حكى الله
تعالى عنه، إن تعذبهم فإنهم عبادك، جعل العبودية سبب مصححا للتعذيب (١)
والمراد أنهم ملكك، ولك أن تتصرف فيهم كيف شئت، فلا ظلم بالنسبة إليه تعالى كيفما يتصرف في عباده، هذا هو مذهب الحق الأبلج، وما سواه بدعة وضلالة كما ستراه وتعلمه بعد هذا في مبحث خلق الأعمال إن شاء الله تعالى، وما ذكره من خلق الأسود وتعذيبه بالسواد، فهذا من باب طاماته، وكذا ما ذكره من الأمثلة، فإن هذه الأشياء أعراض خلقت، ولا يتعلق به ثواب وعقاب، والأفعال المخلوقة ليست مثل هذه الأعراض لأن العبد في الأفعال كاسب ومباشر، والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما ستعرف " إنتهى ".

أقول:
لا نسلم أنه تعالى في الآية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب، إذ الظاهر أن الإضافة في عبادك للعهد، ولهذا لم يقل عباد لك، أو عبدك فافهم، فالمراد أنهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لأنبيائك، وقد دل على عصيانهم وشركهم صدر الآية حيث خاطب الله تعالى فيه عيسى بن مريم عليه السلام
بقوله: وإذ قال الله يا عيسى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق (١) إلى آخر الآية،
وأما ما ذكره: من أن الأمثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما أعراض خلقت، ولا يتعلق به ثواب وعقاب، والأفعال المخلوقة ليست من هذه الأعراض " الخ " فحقيق بالأعراض وذلك لأن التمثيل إنما هو بالنظر إلى اتصاف الأعراض المذكورة بمحلية العبد لها، ولا ريب في مشاركة الأفعال لها في هذا الوصف، فلا يظهر الفرق بين الأمرين في جعل المحل بالنسبة إلى أحدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الآخر، وأما المباشرة فإن أريد به أيضا معنى المحلية كما يشعر به ظاهر كلام المصنف بمعنى أن العبد يصير محلا لمباشرة العصيان والاتصاف به، فلا يحصل الفرق أيضا، وإن أراد به صدور فعل المعصية مثلا عن العبد، فقد وقع الاعتراف بأن العبد فاعل لبعض أفعاله، فثبت مذهب أهل العدل إذ لا قائل بالفصل فافهم.
قال المصنف رفع الله درجته
المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق، قالت الإمامية إن الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة تكليف (خ ل أن يكلف) العبد بما لا قدرة له عليه

ولا طاقة له به، وأن يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه، فلا يجوز له أن يكلف الزمن الطيران إلى السماء، ولا الجمع بين الضدين، ولا بكونه في المشرق حال كونه في المغرب، ولا إحياء الموتى، ولا إعادة آدم ونوح، ولا إعادة أمس الماضي، ولا إدخال جبل قاف (١) في خرم (٢) إلا برة، ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ولا إنزال الشمس والقمر إلى الأرض، إلى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها، وذهبت الأشاعرة إلى أن الله تعالى لم يكلف العبد إلا ما لا يطاق، ولا يتمكن من فعله، فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك، وهو أنه تعالى لا يفعل القبيح، والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز، قال الله تعالى: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها (٣) وما ربك بظلام للعبيد (٤) لا ظلم اليوم (٥) ولا يظلم ربك

أحدا (١)، والظلم هو الاضرار بغير المستحق وأي إضرار أعظم من هذا، مع أنه غير مستحق، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا " إنتهى ".

قال الناصب خفضه الله

أقول: مذهب الأشاعرة أن تكليف ما لا يطاق جائز، والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي، وهم متفقون أن التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء، ولقوله تعالى: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، والدليل على جوازه أنه تعالى لا يجب (٢) عليه شئ فيجوز له التكليف بأي وجه أراد، وإن كان العلم العادي أفادنا عدم وقوعه، وأيضا لا يقبح من الله شئ، إذ يفعل (٣) ما يشاء ويحكم ما يريد، ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لأنه قبيح عقلا بما ذكره

هذا الرجل من أن المكلف للزمن الطيران إلى السماء وأمثاله يعد في العقل سفيها، وقد مر فيما مضى إبطال الحسن والقبح العقليين، ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول: إن ما لا يطاق على مراتب، أحدها أن يمتنع الفعل لعلم الله (١) بعدم وقوعه، أو تعلق إرادته أو إخباره بعدمه فإن مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة مع الفعل (٢) لا قبله، ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حده يتعلق به حال وجوده عندنا، ومثل هذا الشئ لما لم يتحقق أصلا فلا تكون له قدرة حادثة تتعلق به قطعا، والتكليف بهذا جائز، بل واقع إجماعا، وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان، وترك الكبائر، بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة الثاني: أن يمتنع

لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق، وإعدام القديم، فقالت الأشاعرة في
هذا القسم إن جواز التكليف به فرع تصوره، وهو مختلف فيه، فمنهم من قال: لا
يتصور (١)
الممتنع لذاته، ومنهم من قال: بإمكان تصوره، وبالجملة لا يجوز التكليف به أصلا،
لأن
المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي، والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن
بالذات

وهذا باطل الثالث: أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه
بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الأجسام، فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجواهر أصلا أم لا، بأن يكون من جنس ما يتعلق به، لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء وسائر المستحيلات العادية، فهذا هو محل النزاع، ونحن نقول: بجوازه لإمكانه الذاتي، والمعتزلة يمنعونه لقبحه

العقلي مع أنا قائلون: بأنه لم يقع، وهذا مثل سائر ما تجوزه الأشاعرة من الأمور الممكنة كالرؤية وغيرها، والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع " إنتهى "

أقول:

فيه نظر من وجوه، أما أولا فلأن ما ذكره من أن المراد من جواز التكليف بما لا يطاق إمكانه الذاتي دون الوقوعي إنما هو مذهب بعض متأخري الأشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم، وأما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدمي أصحابه وهو الذي قصد المصنف أن يتكلم عليه هيهنا، فهو الامكان الوقوعي كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بإيمان أبي لهب (١) ونحوه، وقال الغزالي في المنخول: إن هذا المذهب لائق بمذهب شيخنا لازم له من وجهين آخرين، أحدهما: أن القدرة الحادثة عنده لا تأثير له في المقدور، فهو واقع باختراع الله تعالى فقد كلفنا فعل الغير، والآخر: أن القاعدة عنده غير قادر على القيام وهو مأمور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام " إنتهى ".

فقول الناصب: وهم متفقون أن التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء " الخ " يكون كذبا وسنزيد ذلك وضوحا عن قرب إن شاء الله تعالى، وأما ثانيا فلأن ما ذكره في الدليل على الجواز من أنه لا يجب عليه تعالى شئ مردود بما مر: من أن نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره أهل العدل مخالف للعقل والنقل

كقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة (١) وكذا الكلام في قولهم: لا يقبح من الله شئ فإنه أيضا مردود بما مر مرارا، وأما ثالثا فلأن ما ذكره في بيان المرتبة الأولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله: والتكليف بهذا جائز، بل واقع إجماعا، وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر " الخ " مما ذكره صاحب المواقف وحاصله على ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب أنه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع، وقد وقع لأن العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل، لأن الله تعالى قد علم أنه لا يقع وخلاف معلومه محال، وإلا لزم جهله وقد أجيب عنه بوجهين مذكورين هناك أيضا، أحدهما: أن ما ذكرتم لا يمنع (٢) إمكان الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة، وإن امتنع بغيره من علم أو خبر أو غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع، وثانيهما: أن دليلكم هذا يبطل المجمع عليه، فيكون باطلا بيانه: أن ذلك يستدعي أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل، لوجوب (٣) وجود الفعل أو عدمه لوجوب تعلق العلم بأحدهما وأيا ما كان تعين وامتنع الآخر، ولما ذهب إليه الأشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الأعمال مخلوقة لله تعالى، فإنهما ظاهران في استلزامهما كلية لكون التكليفات مستحيلة " إنتهى " وقد أجاب عنه المصنف قدس سره أيضا في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة، وأما رابعا: فلأن ما ذكره في بيان المرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف أن هذا هو محل النزاع مردود،

باستلزامه لأن يكون كثيرا من أدلة الأشاعرة هيهنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف أيضا في آخر هذا التحرير، حيث قال: وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوا في إيمان
أبي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين، نصب للدليل في غير محل النزاع " إنتهى ". ولا يذهب عليك أن صاحب المواقف إنما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان أكثر أدلة أصحابه للفرار عما هو أشنع من ذلك، وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته، وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي (١) عن تلك
الشناعة وإلا فمحل النزاع عند أصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية، قد أشار إلى هذا الشارح (٢) قدس سره الشريف بقوله لقائل أن يقول: إن ما ذكره من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره
وأن بعضا منا قالوا: بوقوع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه أي يجوزون التكليف بالمحال لذاته، ويدل على ذلك كلام العلامة (٣) الشيرازي في شرح مختصر

الأصول حيث قال: اعلم أن الأمة اختلفوا (١) في جواز التكليف بالممتنع، وهو إما أن يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الأجناس وإيجاد القديم وإعدامه ونحوه مما يمتنع تصورها، أو لغيره كجميع الممكنات لفقدان أسباب وجوداتها، أو بوجدان الموانع عنها، كإيمان من علم الله أنه لا يؤمن فإنه ممكن بحسب ذاته، ممتنع بحسب غيره، فإن كان الأول أي الممتنع لذاته فذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري في أحد قوليه إلى جوازه، وهو مذهب أكثر أصحابه، واختلفوا في وقوعه، والقول الثاني امتناعه، وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديين وإن كان الثاني أي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض (٢) الثنوية، وعلى وقوعه شرعا، وذهب المصنف إلى امتناع الأول، وهو المختار على ما مال إليه الغزالي " إنتهى " ثم الظاهر أن الأشعري أخذ جواز التكليف بما لا يطاق

من القصة المذكورة بين العوام في مخاطبة إدريس عليه السلام (١) مع إبليس عليه اللعنة

(٤٨٠)

كما أشار إليه الفناري (١) في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال: أما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح أن تكون محلا لتعلق الإرادة لا لنقص في القدرة، ولم يخالف في ذلك إلا ابن حزم (٢) فقال في الملل والنحل: إن الله عز وجل قادر على أن يتخذ ولدا، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا، ورد ذلك بأن

اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة، وعدم القدرة على الشئ قد يكون لقصورها عنه، وقد يكون لعدم قبوله لتأثيرها فيه، لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع،
والعجز هو الأول دون الثاني وذكر الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني (١) أن أول من
أخذ منه ذلك إدريس عليه السلام حيث جاءه إبليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول
في
كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله، فجاءه بقشرة فقال: الله تعالى يقدر أن
يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال: الله قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الإبرة و
نخس بالإبرة إحدى عينيه، فصار أعور، وهذا وإن لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه
وآله، فقد
اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال: وقد أخذ الأشعري من جواب إدريس عليه السلام
أجوبة
في مسائل كثيرة من هذا الجنس " إنتهى كلامه " وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم و
لمذهبهم وقدوتهم في مذهبهم؟ وبهذا الذي نقل عن الأسفرايني في شأن شيخه
الأشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري (٢) في تاريخ
الحكماء
عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه له في متابعته للأشعري حيث
قال: وأعجب أحوال هذا الرجل أنه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم أنه من

الحكماء المبرزين الذين وصلوا إلى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة أقلهم، ثم يرجع وينصر مذهب أبي الحسن الأشعري الذي لا يعرف أي طرفيه أطول؟ (١) لأنه كان خاليا عن الحكمتين (٢) البحثية والذوقية لا يعرف أن يرتب حدا ولا أن يقيم برهانا، بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء " إنتهى ".

قال المصنف رفع الله درجته
المطلب التاسع في أن إرادة النبي موافقة لإرادة الله تعالى، ذهبت الإمامية إلى
أن النبي، يريد ما يريده الله تعالى، ويكره ما يكرهه، وأنه لا يخالفه في الإرادة والكراهة
وذهبت الأشاعرة إلى خلاف ذلك، فإن النبي يريد ما يكرهه الله، ويكره ما يريده
لأن الله يريد من الكافر الكفر، ومن العاصي المعاصي، ومن الفاسق الفسوق، ومن
الفاجر
الفجور، والنبي صلى الله عليه وآله أراد منهم الطاعات، فخالفوا بين مراد الله تعالى
وبين مراد النبي
وأن الله كره من الفاسق الطاعة، ومن الكافر الايمان، والنبز أراد هما منهما،
فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه، نعوذ بالله من مذهب يؤدي إلى القول: بأن
مراد النبي يخالف مراد الله وأن الله لا يريد من الطاعات ما يريده أنبياؤه، بل يريد ما
أرادته الشياطين من المعاصي وأنواع الفواحش والفساد " إنتهى "
قال الناصب خفضه الله
أقول: الإرادة قد تقال ويراد بها الرضا والاستحسان، ويقابلها السخط والكراهية،
وقد يراد بها الصفة المرجحة، والتقدير قبل الخلق، وبهذا المعنى لا يقابلها الكراهية
فالإرادة إذا أريد بها الرضا والاستحسان، فلا شك أن مذهب الأشاعرة أن كل ما
هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله، وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند
رسوله، وأما قوله: ذهبت الأشاعرة إلى خلاف ذلك، فإن النبي صلى الله عليه وآله يريد
ما
يكرهه الله، ويكره ما يريده لأن الله تعالى يريد من الكافر الكفر، ومن العاصي
العصيان، والنبي أراد منهما الطاعات، فإن أراد بهذه الإرادة والكراهية الرضا
والسخط، فقد بينا أنه لم يقع بين إرادة الله تعالى وإرادة رسوله مخالفة قط (١)

وإن أراد أن الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لأن الله تعالى أيضا يستحسن منه الطاعة ويريدها بمعنى أنه يقدرها والحاصل أنه يخلط المعنيين ويعترض، وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب أمثال هذا، والله يعلم المصلح من المفسد " إنتهى "

أقول

قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من أن الإرادة غير الرضا، وأن الإرادة بمعنى التقدير، وبنى عليها ترديده المردود، وكذا الحال فيما ذكره في الحاشية: من أن الملخص أن الله تعالى قد يقدر ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي، وقد يرضى بما لم يقدره فهو المرضي أيضا، وليس هيهنا مخالفة أصلا " إنتهى " والحاصل أنه إن أراد بتقدير ما لا يرضى به خلق ما لا يرضى به فهو مردود بما مر، وإن أراد به إرادة ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق: من أن الإرادة مستلزمة للرضا، وأن الاعلام والتبيين والكتابة فهو مسلم، لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى.

قد تم الجزء الأول من كتاب إحقاق الحق وإزهاق الباطل مع بذل الوسع والطاقة في التصحيح والتعليق وتعيين المصادر وإجادة الطبع ويليه الجزء الثاني أوله في أفعال العباد الاختيارية وأنها صادرة عنهم.

تم تصحيحه بالدقة التامة بيد العبد (السيد إبراهيم الميانجي)
عفى عنه في اليوم الثالث من شهر ذي حجة الحرام سنة ١٣٧٦
هجرية على هاجرها آلاف الثناء والتحية